للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ

رحمه الله تعالى

- إحكام القنطرة في أحكام البسملة
- نزهة الفكر في سبحة الذكر الملقب بـ
  هداية الأبرار في سبحة الأذكار مع حاشيته النفحة بتحشية النزهة
- غاية المقال فيما يتعلق بالنعال مع حاشيته
  ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال
- تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة مع حاشيته
  تحفة الكملة على حواشي تحفة الطلبة
- الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
- تدوير الفلك في حصول الجماعة بالجن والملك
- زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس
- الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

المجلد الأول

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد : فهذه مجموعة ثمينة نفيسة محتوية على ست وأربعين رسالة من رسائل العلامة الفذ الأوحد في زمانه المحدث الفقيه الشيخ أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى المتوفى سنة ١٣٠٤هـ.

وحرّضنا على إخراجها خالنا الحبيب المعظم صاحب الفضيلة القاضي المفتي محمد تقي العثماني أمدّ الله تعالى عمره في عافية سابغة - لمّا فرغنا قبل ثلاث سنوات من إخراج مجموعة رسائل العلامة محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله تعالى .

فلبّينا تحريضه ، وأجبنا دعوته بتشمير ساق الجد إلى هذا الهدف النبيل .

وكما سيجيء ذكره أن العلامة محمد عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى صاحب مؤلفات كثيرة ، وبلغت تصانيفه نحو مئة وعشرة كتب من بين صغير الحجم وكبيره في اللغات العربية والفارسية والأردية .

وكان العلامة محمد عبد الحي اللكنوي ذا حظ عظيم ، حيث طبع أكثر مؤلفاته في حياته وتلقاه أهل العلم بالقبول . وأعيد طبع كثير منها في حياة المؤلف وبعد وفاته ، ولكن لما بدأنا في التفتيش عن أماكن وجود هذه الرسائل ، بدا لنا أن أكثرها صارت نادرة ومن الصعب الحصول عليها ، كما يقول العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى[1] في مقدمته على "الأجوبة الفاضلة" من مؤلفات الإمام اللكنوي :

---

(١) ولا شك أن العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى يرجع إليه الفضل

"للإمام اللكنوي قرابة مئة وعشرة كتب . . . وأغلبها مطبوع في حياته أحسن طباعة بأتقن تصحيح وأنضر إخراج يتمتع به عصر الطباعة الذي كان فيه . وما من كتاب من تلك المطبوعة -في الغالب- إلا أعيد طبعه غير مرة في حياته أو بعد وفاته، ولكنك لا تجد له في المكتبات اليوم أثرا ولا عينا اهـ".

وبعد الجهد الكثير والوقت الطويل فزنا بجمع أربع وأربعين رسالة من شتى المكتبات العامة والخاصة في كراتشي وإسلام آباد وبعض بلاد السند والهند.

وإذ نقدم هذه المجموعة الكريمة بين يدي أهل العلم أحب أن أذكر ترجمة وافية للعلامة محمد عبد الحي اللكنوي صاحب هذه الرسائل ثم أعقب بذكر أسماء الرسائل التي حوتها هذه المجموعة وكلمات حولها. فأقول -وبالله التوفيق- :

بتعريف الإمام اللكنوي رحمه الله بالبلاد العربية وأهل العلم بها حيث قام بخدمة عدة مؤلفاته وتهذيبه وتحقيقه وتزيينه والتعليق عليه وطباعته وإخراجه بأجمل وأمثل وأعلى أسلوب في هذا العصر الحديث، وقد خرج بتحقيقه ستة كتب من مؤلفات الإمام اللكنوي وهي:

الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، والأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، وإقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة، وسباحة الفكر في الجهر بالذكر، وتحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار، مع حاشيته: نخبة الأنظار، وظفر الأماني في شرح مختصر السيد الشريف الجرجاني.

فجزاه الله عنا وعن المسلمين خير ما يجازي به عباده الصالحين.

ترجمة المحدث الفقيه الشيخ
أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي رحمه الله تعالى

قد ترجم الإمام اللكنوي لنفسه في عدة مؤلفاته مثل: "النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير" ومقدمة "التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد" ومقدمة "السعاية في كشف ما في شرح الوقاية" و"التعليقات السنية على الفوائد البهية" و"مقدمة الهداية" كما ترجم له العلامة المؤرخ الشيخ عبد الحي الحسني الندوي اللكنوي، المتوفى سنة١٣٤١هـ في المجلد الثامن من كتابه "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" في أعيان علماء الهند.

وكما ترجم له العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى في مقدمة "الأجوبة الفاضلة" و"تحفة الأخيار".

فأكتفي في هذه الصفحات بذكرترجمة الإمام اللكنوي بقلمه المستخلصة من مؤلفاته المذكورة آنفًا.

ثم أذكر ماكتبه الشيخ عبد الحي الحسني الندوي رحمه الله تعالى، فإن فيه من الإفادات لا توجد في غيره.

ثم أعقب بذكر ترجمته التي كتبها العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى في مقدمة "الأجوبة الفاضلة".

ترجمة الإمام اللكنوي بقلمه

من كتبه: "النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير" ومقدّمة "التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد" ومقدّمة "السعاية في كشف ما في شرح الوقاية" و"التعليقات السنية على الفوائد البهية" و"مقدّمة الهداية" واستخلصه منها العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح

أبو غدّة رحمه الله تعالى في مقدمة كتابه: "الرفع والتكميل في الجرح والتعديل".

قال رحمه الله تعالى في "النافع الكبير" (ص٢٤): "خاتمة نختم بها الرسالة راجيًا حسن الخاتمة، في ذكر نبذ من أخباري، وقدر من أحوالي، اقتداءً بالأئمة الأعلام، حيث ذكروا تراجمهم في طبقاتهم بعد تراجم الكرام، ولما وفقني الله بتحشية "الجامع الصغير" دخلتُ في عداد من علّق عليه، وإن لم أكن بالنسبة إلى السابقين ممن يُعتمد عليه، فناسب ذكر ترجمتي عقب تراجمهم، رجاء أن أكون معهم، وإن كنت لست منهم، ولا أذكُرُها هنا إلا على سبيل الاختصار، وأما التطويل فمفوّض إلى كتاب "تراجم الحنفية" الذي أنا مشتغل في هذه الأيام بجمعها".

وقال في مقدّمة "التعليق الممجّد" (ص٢٧): "ترجمة العبد الضعيف جامع هذه الأوراق، أوردها ليكون مذكرًا ومعرّفًا عن أحوالي لمن غاب عني، أو يأتي بعدي، فيذكرَني بدعاء حسن الخاتمة، وخير الدنيا والآخرة، وقد ذكرتُ نُبذًا منها في مقدمة "الجامع الصغير" للإمام محمد في الفقه الحنفي، المسمّاة بـ"النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير" بعد ما ذكرتُ تراجم شراحه، ليحشرني ربي معهم ولست منهم، والبسط فيها مفوّض إلى كتاب "تراجم علماء الهند" الذي أنا مشتغل بجمعه وتأليفه -وفقني الله لختمه- ونذكر قدرًا منها ههنا من غير اختصار مخلّ وتطويل مملّ رجاءَ أن يحشرني ربي في زمرة الشراح السابقين، ويجعلني في الدنيا والآخرة في عداد المحدثين، ويناديني معهم يوم يدعو كلّ أناس بإمامهم".

وقال في "مقدمة الهداية" (ص٤١) مستهلا ترجمته بما لا يخرج عما تقدم، ثم قال في كتبه المسمّاة سابقًا:

أنا العبد الراجي رحمة ربه القويّ، كنيتي أبو الحسنات، كناني به والدي بعد بلوغي، واسمي عبد الحيّ -تجاوز الله عن ذنبي الخفيّ والجليّ- سماني به والدي في اليوم السابع من ولادتي، وقد ولدت في بلدة باندا، حين كان والدي مدرّسًا بها في مدرسة النوّاب ذي الفقار الدولة في السادس والعشرين من ذي القعدة يوم الثلاثاء من السنة الرابعة والستين بعد الألف والمائتين، وحين سمّاني به قال له بعضُ الظرفاء: حذفتم من اسمكم حرف النفي، فصار هذا فألا حسنًا لأن يطول عمري، ويحسن عملي، أرجو

من الله تعالى أن يصدق هذا الفأل، ويرزقني ببركة اسمه المضاف إليه حياة طويلة مع حسن الأعمال، وعيشًا مرضيًا يوم الزلزال.

ووالدي: مولانا محمد عبد الحليم صاحب التصانيف الشهيرة، والفيوض الكثيرة، الذي كان يفتخر بوجوده أفاضل الهند والعرب والعجم، ويستند به أماثل العالم، الفائق على أقرانه وسابقيه في حسن التدريس والتأليف، البارع السابق على أهل عصره، ومن سبقه في قبول التصنيف، المتوفى سنة خمس وثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين، ابن مولانا محمد أمين الله بن مولانا محمد أكبر بن المفتي أحمد أبي الرحيم بن المفتي محمد يعقوب بن مولانا عبد العزيز بن مولانا محمد سعيد بن ملا قطب الدين الشهيد السهالوي، وينتهي نسبه إلى سيدنا أبي أيوب الأنصاري صاحب رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وقد ذكرته في رسالتي التي ألفتها في ترجمة الوالد المرحوم المسمّاة بـ"حسرة العالم بوفاة مرجع العالم"، وتراجم كثير من أجدادي وأعزتي مبسوطة في رسالتي: "إنباء الخلان بأنباء علماء هندوستان" فلتطلب منها.

وقد انتقل بعضُ آبائنا من المدينة الطيبة إلى هراة، ثم منها إلى لاهور، ثم منها إلى دهلي، ثم منها إلى سِهالي -بكسر السين- قصبة من قصبات لكنو، وهناك قبر القطب الشهيد، ثم انتقل أبناءه إلى لَكنو -بفتح اللام وسكون الكاف وفتح النون وسكون الواو، وقد يزاد الهمزة المضمومة بعد النون، وقد يزاد الهاء الساكنة بعد الكاف الساكنة-: بلدة عظيمة ممتازة بين البلاد الهندية، وسكنوا في محلة فيها مسمّاة بـ"فرنكي محل"، قد وجّهها لهم السلطان أورنك زيب عالمكير -نوّر الله مرقده- ووجه اشتهارها بـ"فرنكي محل" أنها كانت في السابق مسكنًا لتاجر نصراني.

ولم تزل هذه المحلة معمورةً بالعلماء والأولياء والصلحاء إلى هذا الأوان، وكلهم من أولاد الأبناء الأربعة للقطب الشهيد: ملا محمد أسعد، وملا محمد سعيد، وملا نظام الدين والد ملك العلماء بحر العلوم مولانا عبد العليّ، وملا محمد رضا رحمهم الله تعالى، وهذا كله ببركة دعاء سلطان الأولياء نظام الدين رحمه الله المدفون بدهلي لبعض أجداد القطب: أنه لا يزال العلم في نسله، وببركة دعاء بعض الأبدال للقطب مثله.

وشرعتُ في حفظ القرآن المجيد حين كان عمري خمسَ سنين، ورُزقتُ قوّة الحفظ من زمن الصبا، حتى إني أحفظ كالعيان جميعَ وقائع تقريب قراءة الفاتحة، حين كان عمري خمس سنين، بل أحفظ ضربةً وقعت بي حين كان عمري ثلاثَ سنين تقريبًا.

وكان أوّل شروعي حفظَ القرآن عند حافظ قاسم على اللكنوى، ولم أفرغ من قراءة جزء ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ حتى سافر بي والدى مع والدتى إلى بلدة جونفور، فقرأت القرآن هناك عند حافظ إبراهيم من سكَنَة بلاد الفورب، وكان والدى أيضًا يدارسنى بالقرآن إلى أن فرغتُ من حفظه وأنا ابن عشر سنين، وصليتُ إمامًا في التراويح حسب العادة من ذلك الوقت، وكان ذلك في جونفور حين كان والدى المرحوم مدرّسًا بها بمدرسة الحاج إمام بخش المرحوم رئيس تلك البلدة.

وقد قرأتُ بعض الكتب الفارسية والإنشاء والخطّ وغير ذلك بقدر الضرورة، كلّ ذلك من الوالد في زمن حفظ القرآن.

ومن بدوّ السنة الحادية عشرة شرعتُ في تحصيل العلوم، ففرغتُ من قراءة الكتب الدرسية في الفنون الرسمية: الصرف، والنحو، والمعاني، والبيان، والمنطق، والحكمة، والطب، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والحديث، والتفسير، وغير ذلك حين كان عمري سبع عشرة سنةً، مع فترات وقعت في أثناء التحصيل، وطفَرات واقعة في أوان التكميل.

ثم شرعت بعد الفراغ من الحفظ في تحصيل العلوم حضرة الوالد، ففرغتُ من جميع الكتب معقولا ومنقولا حين كان عمري سبعَ عشرة سنةً، ولم أقرأ شيئًا على غيره إلا كتبًا عديدة من العلوم الرياضية، قرأتها بعد ما توفي الوالد المرحوم على خاله وأستاذه مولانا محمد نعمت الله المرحوم بن مولانا نور الله المرحوم، المتوفى في بنارس في المحرم سنة تسعين.

وتعلمتُ الحساب من أرشد تلامذة الوالد، وأخصّ أحبابه رفيقه ورفيقى في الحضر والسفر: المولوى محمد خادم حسين المظفّر بورى العظيم آبادى.

وقد ألقى الله في قلبى من عنفوان الشباب، بل من زمن الصبا محبّة التدريس والتأليف، فلم أقرأ كتابًا إلا درّسته بعده، فحصل لى الاستعداد التام في جميع العلوم

بعون الحي القيوم، ولم يبقَ عليّ تعسّر أي كتاب كان من أي فنّ كان، حتى إني درستُ ما لم أقرأ حضرة الأستاذ، كـ "شرح الإشارات" للطوسي، و "الأفق المبين" و "قانون الطب"، ورسائل العروض وغير ذلك، ورضيت من درسي طلبة العلوم، إلا أن علم الرياضي لم أقرأ فيه حضرة الأستاذ إلا شيئًا من التشريح و "شرح الجغميني"، حتى تشرفت بملازمة إمام الرياضيين، مقدام المحققين، خال والدي وأستاذه مولانا محمد نعمت الله، المتقدم ذكره فقرأتُ عليه في سنة ثمان وثمانين "شرح الجغميني" مع مواضيع من "حواشي البرجندي" وإمام الدين الرياضي والفصيح وغيرها عليه، و "رسالة الأسطرلاب" للطوسي، وقدرًا كثيرًا من "شرح التذكرة" للسيد، وشرحها للخفري، وشرحها للبرجندي، و "التحفة" و "زيج ألغ بيك" مع "شرح البرجندي" ورسائل الأكر والتسطيح وغير ذلك، مع تحقيق تامّ بحيث كان مولانا الممدوح يُثني عليّ كثيرًا بين أحبابه، ورأيتُ في المنام في تلك الأيام المحقق الطوسي كأنه يبشرني بتكميل هذا الفنّ، ويُسرّ مني باشتغالي فيه.

وألقى الله في روعي من بدء التحصيل لذة التدريس والتصنيف، فصنفتُ الدفاتر الكثيرة في الفنون العديدة.

ففي علم الصرف صنفتُ:

١ - امتحان الطلبة في الصيغ المشكلة، وهو أول تصانيفي.

٢ - والتبيان في شرح الميزان، صنّفًا في أيام الصبا.

٣- وتكملة الميزان.

٤- وشرحها.

٥ - ورسالة أخرى اسمها: جاركل[١] في تصريف الصيغ.

وفي علم النحو:

٦ - خير الكلام في تصحيح كلام الملوك ملوك الكلام.

٧- وإزالة الجمد عن إعراب الحمدُ لله أكمل الحمد.

---

(١) بالجيم والكاف الفارسيتين.

وفي المنطق والحكمة :

٨- تعليقًا قديمًا على "حواشي غلام يحيى البهاري" المتعلقة بـ"الحواشي الزاهدية" المتعلقة بـ"الرسالة القطبية" مسمّى بـ"هداية الورى إلى لواء الهدى".

٩- تعليقًا جديدًا مسمّى بـ"مصباح الدجى في لواء الهدى".

١٠- تعليقًا أجدّ مسمّى بـ"نور الهدى لحملة لواء الهدى".

١١- حل المغلق في بحث المجهول المطلق.

١٢- الكلام المتين في تحرير البراهين، أي براهين إبطال اللا متناهي.

١٣- مُيسّر العسير في مبحث المثناة بالتكرير.

١٤- الإفادة الخطيرة في بحث نسبة سبع عرض شعيرة.

١٥- التعليق العجيب لحل "حاشية الجلال الدواني لمنطق التهذيب".

١٦- تكملة حاشية الوالد المرحوم على "النفيسي شرح الموجز" في الطب.

١٧- حاشية على شرح ملا جلال الدين الدواني لكتاب "تهذيب المنطق".

١٨- حاشية على شرح مير زاهد -محمد زاهد الهروي- لكتاب "تهذيب المنطق" أيضًا.

١٩- حاشية على شرح "تهذيب المنطق" لعبد الله اليزدي[1].

وفي علم المناظرة :

٢٠- الهديّة المختارية شرح "الرسالة العضدية".

٢١- حاشية على شرح الشريفية المشتهر بـ"الرشيدية"[2].

وفي علم التاريخ :

٢٢- حسرة العالم بوفاة مرجع العالم، في ترجمة الوالد المرحوم.

٢٣- الفوائد البهية في تراجم الحنفية.

٢٤- التعليقات السنية على الفوائد البهية.

---

(١) قال عبد الفتاح: هذه الحواشي الثلاث مما أغفله المؤلف، واستدركته لاستكمال الترجمة، وسيأتي استدراكات أخر.

(٢) مما أغفله المؤلف.

٢٥- مقدمة "الهداية".

٢٦- ذيله المسمّى بـ"مذيلة الدراية".

٢٧- مقدمة الجامع الصغير المسمّاة بـ"النافع الكبير".

٢٨- مقدمة "السعاية".

٢٩- إبراز الغيّ في شفاء العيّ.

٣٠- تذكرة الراشد برد "تبصرة الناقد".

٣١- طرب الأماثل بتراجم الأفاضل[1].

٣٢- ورسالة في الرؤى المنامية التي وقعت لي[2].

وفي علم الفقه والسير والحديث وغير ذلك:

٣٣- القول الأشرف في الفتح عن المصحف.

٣٤- القول المنشور في هلال خير الشهور.

٣٥- تعليقه المسمّى بـ"القول المنثور".

٣٦- زجر أرباب الريان عن شرب الدخان، وجعلته جزءاً لرسالة أخرى مسماة:

٣٧- ترويح الجنان بتشريح حكم الدخان.

٣٨- الإنصاف في حكم الاعتكاف.

٣٩- الإفصاح عن حكم شهادة المرأة في الرضاع.

٤٠- وتحفة الطلبة في حكم مسح الرقبة.

٤١- تعليقه المسمّى بـ"تحفة الكملة".

---

(١) عن أغفله المؤلف، قال في أوله: "وقد كنت جعلت الرسالة منقسمة على سفرين: الأول مشتمل على ذكر تراجم العلماء من أصحاب المذاهب المختلفة قصداً، وذكر تأليفاتهم تبعاً، وأكثر من ذكرنا فيه: حنفية.
والسفر الثاني: مشتمل على شرح حال التأليفات المشهورة قصداً، وذكر تراجم مصنفيها تبعاً، ثم سنح لي أن أجعلهما مؤلفين: فالأول مسمّى بما ذكرنا: "طرب الأماثل"، وبعد الفراغ منه نهذّب الثاني، وسمّيته بـ"فرحة المدرّسين بذكر المؤلفات والمؤلفين"، وكان فراغه من تأليف "طرب الأماثل" يوم الأربعاء الثالث من صفر من شهور سنة ١٣٠٣ أي قبل وفاته بسنة.

(٢) ذكرها في "النافع الكبير" أثناء كلامه.

٤٢- سباحة الفكر فى الجهر بالذكر .

٤٣- إحكام القنطرة فى أحكام البسملة .

٤٤- غاية المقال فيما يتعلق بالنعال .

٤٥- تعليقه : ظفر الأنفال .

٤٦- الهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة .

٤٧- خير الخبر بأذان خير البشر .

٤٨- رفع الستر عن كيفية إدخال الميت وتوجيهه إلى القبلة فى القبر .

٤٩- فوت المعتذين بفتح المقتدين .

٥٠- إفادة الخير فى الاستياك بسواك الخير[1] .

٥١- التحقيق العجيب فى التثويب .

٥٢- الكلام الجليل فيما يتعلق بالمنديل .

٥٣- تحفة الأخيار فى إحياء سنة سيد الأبرار .

٥٤- تعليقه : تخبة الأنظار .

٥٥- إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة .

٥٦- الكلام المبرم فى نقض القول المحقق المحكم .

٥٧- الكلام المبرور فى ردّ القول المنصور .

٥٨- السعى المشكور فى ردّ المذهب المأثور ، هذه الرسائل الثلاث ألفتها ردّاً على رسائل من حجّ ، ولم يزر قبر النبى ﷺ ، وافترى على علماء العالم[2] .

٥٩- دافع الوسواس فى أثر ابن عباس .

٦٠- هداية المعتدين فى فتح المقتدين .

٦١- الآيات البينات على وجود الأنبياء فى الطبقات ، وهذه الرسائل الستة باللسان الهندية .

---

(١) مما أغفله المؤلف .

(٢) هو الشيخ محمد بشير السهسوانى ، كما سيأتى فى ترجمة المؤلف بقلم عبد الحىّ الحسنى الندوى فى ص ٣١ .

٦٢- حاشية شرح الوقاية الصغرى المسمّاة بـ "حسن الولاية بحل شرح الوقاية"[1]، ألّفتها حين كنتُ قرأته على الوالد المرحوم سبقًا سبقًا.

٦٣- التعليق الممجّد على "موطأ الإمام محمد".

٦٤- جمع الغُرر في الردّ على نثر الدرر، رددتُ به على من ردّ على بعض المواضع المتعلقة بعبارة بعض أعيان دهلي، الواقع في رسالة الوالد في بحث شقّ القمر المسمّاة بـ "نظم الدرر".

٦٥- تحفة النبلاء فيما يتعلق بجماعة النساء.

٦٦- الفلك الدوّار في رؤية الهلال بالنهار.

٦٧- زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس.

٦٨- الفلك المشحون في انتفاع المرتهن بالمرهون.

٦٩- الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة.

٧٠- إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام.

٧١- حاشيته: غيث الغمام على حواشي إمام الكلام[2].

٧٢- تدوير الفَلَك في حصول الجماعة بالجنّ والملَك.

٧٣- نزهة الفكر في سُبحة الذكر الملقبّة بـ "هدية الأبرار في سبحة الأذكار".

٧٤- تعليقه المسمّى بـ "النفحة بتحشية النزهة".

٧٥- آكام النفائس في أداء الأذكار بلسان فارس.

٧٦- الحاشية الكبرى لشرح الوقاية المسمّاة بـ "السعاية" التي نحن بصدد تأليفها، وهي أكبر تصانيفي وأجلّها، قد التزمتُ فيها بسط الكلام في إثبات الأحكام بأدلتها، وإيراد المذاهب المختلفة في كل مسألة مع الأحاديث التي استندوا بها، وذكر ما يرد عليها وما يجاب عنها، مع ترجيح بعضها على بعض، وذكر الفروع المناسبة للمقام، وقد شرحتُ إلى هذا الحين من باب الأذان إلى فصل الجماعة، ومن كتاب الطهارة إلى باب

---

(١) هكذا سمّاها هنا، وسميت في النسخة المطبوعة: عمدة الرعاية بحل شرح الوقاية، فلعله عدّل الاسم فيما بعد.

(٢) ما أغفله المؤلف.

التيمم، وبلغت الأجزاء إلى مائة جزء، أرجو من ربنا الذي وفقنا إلى ابتداءه أن ييسّر لنا اختتامه.

٧٧- نفع المفتي والسائل بجمع متفرقات المسائل.

٧٨- مجموعة الفتاوى في ثلاثة مجلدات كبار.

٧٩- حاشية على شرح السيد الجرجاني للسراجية في الفرائض.

٨٠- ردع الإخوان عن محدثات آخر جمعة رمضان.

٨١- القول الجازم في سقوط الحدّ بنكاح المحارم.

٨٢- تعليقه.

٨٣- مجموعة خطب السنة والأعياد المسمّاة بـ"اللطائف المستحسنة".

٨٤- حاشية على "الهداية".

٨٥- ظفر الأماني في شرح المختصر المنسوب للجرجاني في المصطلح.

٨٦- الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة.

٨٧- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل.

٨٨- تعليق على "الجامع الصغير"(١).

هذه تصانيفي المدوّنة إلى الآن قد طبع أكثرها، وسيطبع إن شاء الله ما بقي منها.

وأما تصانيفي وتعليقاتي المتفرقة على الكتب المتداولة، التي لم تتم إلى الآن وأنا مشتغل بجمعها، وإتمامها فهي كثيرة، وفقني الله لاختتامها كما وفقني لبدءها:

فمنها:

٨٩- المعارف بما في حواشي شرح المواقف.

٩٠- دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بـ"شرح التهذيب" للجلال(٢).

٩١- تعليق الحمائل على حواشي الزاهد على شرح الهياكل.

٩٢- حاشية بديع الميزان.

---

(١) هذه الاثنا عشر كتابًا مما أغفله المؤلف واستدركه.

(٢) ولعلها هي التي تقدمت برقم ١٢.

٩٣ - رسالة في تفضيل اللغات بعضها على بعض[١].

٩٤ - رسالة مسمّاة بـ "تبصرة البصائر في معرفة الأواخر".

٩٥ - رسالة في تراجم فضلاء الهند.

٩٦ - رسالة في الأحاديث المشتهرة[٢].

٩٧ - رسالة في الزجر عن الغيبة[٣].

وأما تعليقاتي على الكتب الدرسية فهي كثيرة، وهذا كله من منَح ربي تعالى عليّ.

وأسأل الله سؤال الضارع الخاشع، متوسّلا بنبيه الشافع أن يجعل جميع تصانيفي خالصة لوجهه الكريم، وينفع بها عباده، ويجعلها ذريعة لفوزي بالنعيم، وأن يجنّب من الزلل والخطأ أقدامي، ومن السهو والخلل أقلامي.

ومن منَحه تعالى عليّ: أنه ألقى محبة العلم في قلبي، وأخرج ألفة أمور الرياسة مني، حتى إن الوالد العلام أدخله الله في دار السلام لما توفي في حيدرآباد من مملكة الدكن، وكان ناظمًا للعدالة، أصرّ مني جميعُ الأحباب إيثار عهدة القضاء، فتنفّرت

---

(١) وذكر في نزهة الخواطر اسمها: «تحفة الثقات في تفاضل اللغات» وقال: إنها لم تتم.

(٢) ولعلها التي طبعت باسم: "الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة".

(٣) وفي نزهة الخواطر زاد المؤلف على ما تقدم في فن المنطق والحكمة:

٩٨ - الكلام الوهبي المتعلق بالقطبي

وفي علم التاريخ:

٩٩ - مقدمة عمدة الرعاية.

١٠٠ - خير العمل بذكر تراجم علماء فرنكي محل. لم يتم

١٠١ - النصيب الأوفر في تراجم علماء المائة الثالثة عشر. لم يتم

١٠٢ - رسالة أخرى في تراجم السابقين من علماء الهند. لم تتم

وقال مولانا الشيخ أبو الحسن علي الندوي حفظه الله تعالى في كتابه: «المسلمون في الهند» ص: ٤٠:

ويبلغ عدد مؤلفات علامة الهند فخر المتأخرين الشيخ عبد الحي اللكنوي ١١٠، منها ٨٦ كتابا بالعربية.

منها، ظنًا مني أن إيثاره مع ما فيه من خطر الحساب يعوقني عن الاشتغال بالتدريس والتصنيف، فقنعت باليسير وتركت الكثير، والله على ما نقول شهيد.

ومن منَحه تعالى: أني رُزقت التوجه إلى فنّ الحديث، وفقه الحديث، ولا أعتمد على مسألة ما لم يوجد أصلها من حديث أو آية، وما كان من خلاف الحديث الصحيح الصريح أتركه، وأظنّ المجتهد فيه معذورًا بل مأجورًا، ولكني لستُ ممن يشوش العوام الذين هم كالأنعام، بل أتكلم بالناس على قدر عقولهم.

ومن منَحه تعالى عليّ: أني رُزقتُ الاشتغال بالمنقول أكثر من الاشتغال بالمعقول، وما أجد في تدريس المنقول والتصنيف فيه لا سيما في الحديث، وفقه الحديث من لذة وسرور لا أجده في غيره.

ومن منَحه تعالى: أنه جعلني سالكًا بين الإفراط والتفريط، لا تأتي مسألة معركة الآراء بين يديّ إلا ألهمت الطريق الوسط فيها، ولست ممن يختار طريق التقليد البحت، بحيث لا يترك قول الفقهاء وإن خالفته الأدلة الشرعية، ولا ممن يطعن عليهم ويهجر الفقه بالكلية.

ومن منَحه تعالى: أنه جعلني ذا رؤيا صادقة، لا تقع حادثة من الحوادث إلا أخبرت في المنام بها إشارة أو صراحة، وقد تشرّفتُ في المنام بزيارة سيدنا أبي بكر، وعمر، وابن عباس، وفاطمة، وعائشة، وأم حبيبة، ومعاوية -رضي الله عنهم- وبملاقاة الإمام مالك، وشمس الدين السخاوي، وجلال الدين السيوطي، وغيرهم من الأئمة والعلماء، واستفدتُ منهم أشياء على ما هو مبسوط في رسالة على حدة.

ومن منَحه تعالى: أنه شرّفني بحج البيت الحرام مع الوالد العلام في السنة التاسعة والسبعين، سافرنا في رجب من حيدرآباد، وركبنا على المركب الهوائي من بمبى في شعبان، ووصلنا غرة رمضان إلى الحُدَيدة، وأقمنا هناك عشرة أيام، واشترى الوالد المرحوم من هناك الكتب النفيسة، ثم ارتحلنا منها وخالفت الهواء، ووقع المركب في الطوفان، فلم يمكن النزول في جدّة بل نزلنا في "ليس"، وارتحلنا منه برًا في أربعة أيام إلى مكة حتى دخلنا فيها في آخر العشرة من رمضان، وأقمنا هناك إلى أداء الحج، ثم ذهبنا في العشرة الأخيرة من ذي الحجة إلى المدينة الطيبة، ووصلنا في ثاني المحرم في

السنة الثمانين، وأقمنا هناك ثمانية أيام، ثم سافرنا فى يوم عاشوراء، ودخلنا مكة وأقمنا هناك إلى عاشر صفر، ثم ارتحلنا إلى جدة، وركبنا المركب الهوائى، فوصلنا فى بمبى فى العشرة الوسطى من ربيع الأول، ووصلنا فى حيدرآباد فى أوائل جمادى الأولى.

وتشرّفتُ مرةً ثانيةً بحج بيت الله الحرام فى آخر السنة الماضية سنة ١٢٩٢، سافرنا إلى حيدرآباد خامس عشر شوال، وركبنا على المركب الدخانى فى الحادى والعشرين، ودخلنا جدة فى خامس ذى القعدة، ومكة فى عاشرها، وبعد أداء الحج وكان يوم الجمعة سافرنا إلى المدينة فى الحادى والعشرين من ذى الحجة، ووصلناها فى خامس المحرم، وأقمنا هناك عشرة أيام، ثم ارتحلنا منها إلى مكة فى خامس عشر، وبعد دخول مكة أقمنا أيامًا قليلة، وسافرنا إلى جدة، وركبنا المركب ثامن صفر، ووصل المركب مع السلامة فى بمبى فى الحادى والعشرين.

وقد كنتُ ترخصت من حيدرآباد للقيام بالوطن قدر سنتين، فارتحلت من بمبى، ودخلت إلى الوطن خامس ربيع الأول، وأرجو من الله تعالى أن يرزقنا العود إلى الحرمين مرةً بعد مرة، إلى أن يرزقنا الوفاة فى المدينة.

وأجازنى بجميع أسانيد "الهداية" للإمام المرغينانى الشيخ الفقيه الكامل النبيه مفتى الشافعية بمكة المعظمة السيد أحمد بن زين دحلان، لا زال فى حفظ الرحمن، المدرس فى الحرم الشريف المكى فى ذى القعدة سنة التاسعة والسبعين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين، كما أجازنى بجميع ما حصل له من شيوخه، ووصفنى بالشاب الصالح، وله إجازة بجميع أسانيد "الهداية" من طرق عديدة.

منها: عن العلامة الشيخ عثمان الدمياطى الشافعى المدرس بالجامع الأزهر فى المصر الأنور، ابن المرحوم الشيخ حسن الدمياطى عن الشيخ محمد بن الشيخ على بن الشيخ منصور الشنوانى المدرس بالجامع الأزهر، على ما هو مثبت مسلسلا فى ثبته المسمّى بـ"الدرر السنية فيما علا من الأسانيد الشنوانية"، وعن الشيخ العلامة أبى محمد محمد بن محمد الأمير، على ما هو مصرّح مرفوعًا إلى صاحب "الهداية" فى ثبته وكتاب سنده.

ومنها: عن العلامة الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ الإمام محمد بن الشيخ عبد

الرحمن الكُزبري الدمشقي رحمه الله تعالى، على ما هو مثبت مسلسلا في رسالة سنده.

ومنها: عن الشيخ أبي على محمد العمري عن إمام المحدّثين في بلد الله الحرام الشيخ عمر بن عبد الكريم بن عبد الرسول رحمه الله تعالى، على ما هو مثبت في مدارج الإسناد.

كما أجازني بها أيضًا الشيخ الإمام، الوالد القمقام -أدام الله ظله إلى يوم القيامة- عن الشيخ رئيس المدرّسين في بلد الله الأمين شيخ العلماء جمال بن عبد الله شيخ عمر الحنفي، المتوفى في سنة أربع وثمانين بعد الألف والمائتين، عن الشيخ المرحوم عبد الله السراج، وعن الشيخ محمد بن محمد الغرب الشافعي المدرس في المسجد النبوي، وعن بعض الثقات عن العلامة محدّث دار الهجرة الشيخ محمد عابد السندي، على ما هو مصرّح في ثَبته المسمّى بـ"حصر الشارد"، وعن أشياخ آخرين تغمّدهم الله بغفرانه، وأسكنهم بحبوبة جنانه.

وقد قرأ الوالد العلام -أدام الله ظلّه- الجلدين الأخيرين من "الهداية" أعني من كتاب البيوع إلى الآخر على عمه الشيخ القدوة المفتي محمد يوسف -حفظه الله عن موجبات التأسّف-، وهو قرأ على أستاذه جدّ أبيه بحر العلوم والجاه مولانا المرحوم المفتي محمد ظهور الله اللكنوي، وهو قرأ على أبيه مهبط الفيض الأزلي مولانا المرحوم المفتي محمد ولي، وهو يرويها عن أخي جدّه أستاذ الأساتذة شيخ المحقّقين مولانا المرحوم نظام الملة والدين، عن أبيه سند الكاملين قدوة العارفين مولانا المرحوم الشيخ قطب الدين الشهيد اللكنوي السهالوي، وهو مستغنٍ عن الأوصاف، لاشتهاره في الأقطار والأطراف.

وقد أجازني بجميع كتب الحديث، ومنها: "موطأ الإمام محمد" وجميع كتب المعقول والمنقول، والفروع والأصول، كثير من المشايخ العظام، والفضلاء الأعلام.

فمنهم والدي المرحوم أجازني قبيل وفاته بشهر بجميع ما حصل له من شيوخ الحرمين وغيره، وبما أجازه به شيخ الإسلام ببلد الله الحرام مولانا الشيخ جمال الحنفي، ومفتي الشافعية بمكة المعظمة مولانا السيد أحمد بن زين دحلان، والمدرّس بالمسجد

النبوي مولانا الشيخ محمد بن محمد الغرب الشافعي، المتوفى في سادس المحرم من السنة السادسة والتسعين، ومولانا الشيخ علي ملك باشلي الحريري المدني، ومولانا حسين أحمد المحدّث المليح آبادي، المتوفى في السنة السادسة والسبعين في رمضان من تلامذة الشيخ عبد العزيز الدهلوي، وغيرهم عن شيوخهم وأساتذتهم على ما هو مبسوط في قراطيس إجازاتهم ودفاتر أسانيدهم.

وأجازني أيضاً بلا واسطة مولانا السيد أحمد دحلان عن شيوخه في السنة التاسعة والسبعين حين تشرّفتُ بالحرمين الشريفين مع الوالد المرحوم، ومولانا الشيخ علي الحريري المدني شيخ "الدلائل" أجازني بـ"دلائل الخيرات" في أوائل المحرم من سنة ثمانين حين دخلت المدينة الطيبة، وأيضاً مولانا الشيخ عبد الغني المرحوم(١) تشرّفت بملاقاة مرةً ثانيةً في أوائل المحرم من السنة الثالثة والتسعين، ولم يتيسّر لي طلب الإجازة منه، فلما وصلت إلى الوطن كتبت إليه رقعة بطلب الإجازة، فكتب إليّ إجازة بما أجازه به الشيخ مولانا محمد إسحاق والشيخ مخصوص الله بن مولانا رفيع الدين ومحدّث المدينة مولانا عابد السندي مؤلف "حصر الشارد"، والشيخ إسماعيل أفندي ووالده مولانا الشيخ أبو سعيد المجدّدي.

وأيضاً أجازني مفتي الحنابلة بمكة المعظمة مولانا محمد بن عبد الله بن حُمَيد، المتوفى في السنة الخامسة والتسعين، تشرّفتُ بملاقاته في ذي القعدة من السنة الثانية والتسعين، وبعث إليّ ورقة إجازة في السنة الثالثة والتسعين، بما أجازه السيد الشريف محمد بن علي السنوسي عن شيوخه على ما هو مثبت في كتابه "البدور الشارقة في أثبات سادتنا المغاربة والمشارقة"، والسيد محمد الأهدل والسيد محمود أفندي الآلوسي مفتي بغداد مؤلف التفسير الشهير بـ"روح المعاني"(٢) وغيرهم.

وتفصيل أسانيد مشايخي وشيوخ مشايخي موكول إلى رسالتي: "إنباه الخلان بأنباء علماء هندوستان" -وفقني الله لإتمامه-.

هذه نبذة من منح ربنا علينا ذكرتُها تحديثًا بالنعمة، لا على سبيل الفخر، وأيّ فخر

---

(١) هو المجدّدي السابق في سند والده.

(٢) وقع في "التعليق الممجّد": روح البيان، وهو سبق خاطر.

لمن لا يدرى ما يمضى عليه فى القبر والحشر، ولا أحصى كم من نعم أفيضت عليّ، وكم من فضائل ألقيت لديّ، فله الحمد حمداً كبيراً، وله الشكر شكراً كثيراً.

اللهم يا من أفاض إلينا سجال اللطف والعناية، وأسال علينا بحار الفضل والكرامة، أسألك أن تجعلنى ممن يُجدّد الدين، ويؤيد الشرع المبين، ويقطع أعناق المبتدعين، ويسلك سبيل المهتدين، وأن يجعلنى مشتغلا تمام عمرى بالتدريس والتصنيف، والإفتاء والتأليف مع الاطمئنان التامّ، بما ألزمتَ على نفسك للأنام، وأن تشتهر تصانيفى فى العالمين، وتنتفع بها الكاملين، وأن تختم لى بالخير كخاتمة الصالحين، وتحشرنى فى زمرة الأنبياء والصديقين، وتدخلنى فى دار السلام من غير مناقشة مع الأمنين، واغفر لنا وللمسلمين أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين.

هذا آخر الكلام فى المقام، وكان الاختتام ليلة الخميس الثانى والعشرين من ذى الحجة من السنة السابعة والتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة على صاحبها أفضل الصلوات وأزكى تحية.

حرره راجى عفو ربه القوى أبو الحسنات

محمد عبد الحى تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى

ترجمة المؤلف أيضاً
بقلم عصريه وسميه وبلديه المؤرخ المشارك
الشيخ عبد الحى الحسنى الندوى اللكنوى، المتوفى سنة ١٣٤١هـ
فى كتابه:
«نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر»
فى أعيان علماء الهند

هو مولانا الشيخ العالم الكبير العلامة عبد الحى بن عبد الحليم بن أمين الله بن محمد أكبر بن أبى الرحيم بن محمد بن يعقوب بن عبد العزيز بن محمد بن الشيخ

الشهيد قطب الدين الأنصارى السهالوى اللكنوى :

العالمُ الفاضلُ النحريرُ أفضلُ مَن بثّ العلومَ فأروى كلَّ ظمآن

وُلِدَ فى سنة أربع وستين ومائتين وألف ببلدة باندا، وحفظ القرآن، واشتغل بالعلم على والده، وقرأ عليه الكتب الدرسية معقولا ومنقولا.

ثم قرأ بعض كتب الهيئة على خال أبيه المفتى نعمة الله بن نور الله اللكنوى، وفرغ من التحصيل فى السابع عشر من سنه، ولازم الدرس والإفادة ببلدة حيدرآباد مدة من الزمن، ووفقه الله سبحانه للحج والزيارة مرتين: مرة فى سنة تسع وسبعين مع والده، ومرة فى سنة ثلاث وتسعين بعد وفاته.

وحَصّلت له الإجازة من السيد أحمد بن زين دحلان الشافعى، والمفتى محمد بن عبد الله بن حُميد الحنبلى بمكة المباركة، ومن الشيخ محمد بن محمد الغرب الشافعى، والشيخ عبد الغنى بن أبى سعيد العمرى الحنفى الدهلوى بالمدينة المنورة.

ثم إنه أخذ الرخصة من الولاة بحيدرآباد، وقنع بمائتين وخمسين رُبية بدون شرط الخدمة، وقدم بلدته لكنو، فأقام بها مدة عمره، ودرس وأفاد وصنّف.

وأذكر أنى حضرتُ بمجلسه غير مرة، فألفيتهُ صبيحَ الوجه، أسودَ العينين، نافذ اللحظ، خفيف العارضين، مسترسل الشعر، ذكيًا فطنًا، حادَّ الذهن، عفيف النفس، رقيق الجانب، خطيبًا مِصقَعًا، متبحرًا فى العلوم، معقولا ومنقولا، مُطّلعًا على دقائق الشرع وغوامضه.

تبحّر فى العلوم، وتحرّى فى نقل الأحكام، وحرر المسائل، وانفرد فى الهند بعلم الفتوى، فسارت بذكره الركبان، بحيث إن علماء كل إقليم يشيرون إلى جلالته، وله فى الأصول والفروع قوة كاملة، وقدرة شاملة، وفضيلة تامة، وإحاطة عامّة، وفى حسن التعليم صناعة لا يقدر عليها غيرُه.

وكان إذا اجتمع بأهل العلم، وجرت المباحثة فى فن من فنون العلم لا يتكلّم قطّ، بل ينظر إليهم ساكتًا، فيرجعون إليه بعد ذلك، فيتكلّم بكلام يقبله الجميع، ويقنع به كل سامع، وكان هذا دأبه على مرور الأيام لا يعتريه الطيش والخفة فى شىء كائنًا ما كان.

والحاصل أنه كان من عجائب الزمن، ومن محاسن الهند، وكان الثناء عليه كلمة إجماع، والاعتراف بفضله ليس فيه نزاع.

وكان على مذهب أبي حنيفة في الفروع والأصول، ولكنه كان غير متعصّب في المذهب، ويتبع الدليل، ويترك التقليد إذا وجد في مسألة نصًا صريحًا مخالفًا للمذهب.

قال في كتابه "النافع الكبير": "ومن مِنَحه -أي منح الله سبحانه- أني رزقت التوجه إلى فن الحديث وفقه الحديث، ولا أعتمد على مسألة ما لم يوجد أصلها من حديث، أو آية، وما كان خلاف الحديث الصحيح الصريح أتركه وأظنّ المجتهد فيه معذورًا بل مأجورًا، ولكني لستُ ممن يُشوّش العوامّ الذين هم كالأنعام، بل أتكلّم بالناس على قدر عقولهم" -انتهى-.

وقال بُعَيد ذلك: "ومن مِنَحه أنه جعلني سالكًا بين الإفراط والتفريط، لا تأتي مسألة معركة الآراء بين يديّ إلا ألهمتُ الطريق الوسط فيها، ولستُ ممن يختار التقليد البحت بحيث لا يتركُ قول الفقهاء وإن خالفته الأدلة الشرعية، ولا ممن يطعن عليهم، ويهجر الفقه بالكلية" -انتهى-.

وقال في "الفوائد البهية" في ترجمة عصام بن يوسف: "ويُعلم أيضًا أنّ الحنفي لو ترك في مسألة مذهب إمامه لقوة دليل خلافه لا يخرج عن ربقة التقليد، بل هو عين التقليد في صورة ترك التقليد، ألا ترى أن عصام بن يوسف ترك مذهب أبي حنيفة في عدم الرفع -أي رفع اليدين في تكبيرات الانتقال- ومع ذلك هو معدود في الحنفية، ويؤيده ما حكاه أصحاب الفتاوى المعتمدة من أصحابنا في تقليد أبي يوسف يومًا الشافعيّ في طهارة القُلّتين، وإلى الله المشتكى من جهلة زماننا، حيث يطعنون على من ترك تقليد إمامه في مسألة واحدة لقوة دليلها، ويخرجونه عن مقلّديه، ولا عجب منهم، فإنهم من العوام إنما العجبُ ممن يتشبّه بالعلماء، ويمشي مشيهم كالأنعام" -انتهى-.

وكان رحمه الله مع تقدمه في علم الأثر وبصيرته في الفقه له بسطة كثيرة في علم النسب والأخبار والفنون الحكميّة.

وكان ذا عناية تامّة بالمناظرة، يُنبّه كثيرًا في مصنّفاته على أغلاط العلماء.

ولذلك جرت بينه وبين العلامة عبد الحق بن فضل حق الخير آبادي مباحثات في تعليقات حاشية الشيخ غلام يحيى على "مير زاهد رسالة"، وكان الشيخ عبد الحق يأنفُ من مناظرته، ويريد أن لا يطلع ردّه عليه.

وكذلك جرت بينه وبين السيد صديق حسن الحسيني القنوجي فيما ضبط السيد في "إتحاف النبلاء" وغيره من وفيات الأعلام عن "كشف الظنون" وغيره، وانجرّت إلى ما تأباه الفطرة السليمة، ومع ذلك لما توفي الشيخ عبد الحيّ المترجم له تأسّف -السيد صديق حسن خان- بموته تأسفًا شديدًا، وما أكل الطعام في تلك الليلة، وصلّى عليه صلاة الغيبة، نظرًا إلى سعة اطّلاعه في العلوم والمسائل.

وكذلك جرت بينه وبين العلامة محمد بشير السهسواني في مسألة شدّ الرحل لزيارة النبي ﷺ.

ومن مصنّفاته رحمه الله تعالى. . . (١)

وكانت وفاته لليلة بقيت من ربيع الأول سنة أربع وثلاثمائة وألف، ودُفن بمقبرة أسلافه، وكنتُ حاضرًا ذلك المشهد، وكان ذلك اليوم من أنحس الأيام، اجتمع الناس في المدفن من كل طائفة وفرقة، أكثر من أن يحصروا، وقد صلّوا عليه ثلاث مرات.

ترجمة المؤلف أيضًا
بقلم العلامة الشيخ عبد الفتاح أبي غدّة رحمه الله تعالى
في مقدمة :
«الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة»
للإمام اللكنوي

هو: فخر المتأخرين، ونادرة المحققين المنصفين، المحدّث، الفقيه، الأصولي، المنطقي، المتكلم، المؤرّخ، النظّار، البحاثة، النقادة، الإمام الشيخ أبو الحسنات محمد عبد الحيّ الأنصاري اللكنوي الهندي، ابن العلامة المحقق الإمام المتفق على براعته وإمامته الشيخ محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، المنتهي نسبه إلى سيدنا أبي أيوب الأنصاري صاحب سيدنا رسول الله ﷺ.

وُلِدَ في بلدة "باندا" في الهند يوم الثلاثاء ٢٦ من ذي القعدة سنة ١٢٦٤، وشرع

---

(١) سرد المؤلف هنا مصنفات الإمام اللكنوي، وقد تقدمت جميعها في ترجمته بقلمه، فأغنت عن إعادة ذكرها.

في حفظ القرآن الكريم حين بلغ خمس سنين، وفرَغ من حفظه وهو ابن عشر سنين، ومُنح منذ نشأته قوّة الحافظة الواعية حتى قال عن نفسه وهو في عشر الأربعين: "ورُزقتُ قوّة الحفظ من زمن الصبا، حتى إني أحفظ كالعيان جميعَ وقائع تقريب قراءة الفاتحة، حين كان عُمري خمس سنين".

وقرأ أوّل ما قرأ على والده بعضَ الكتب الفارسية والإنشاء والخط أثناء حفظه للقرآن، وكان يُدارس والدَه فيه أيضًا، وبعد أن فرغ من ذلك كله شرع في تحصيل العلوم الشرعية وآلاتها، فقرأ الكتب الدرسية في الفنون الآتية: الصرف، والنحو، والمعاني، والبيان، والمنطق، والحكمة، والطب، والفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والحديث، والتفسير، وغيرها من العلوم، وكانت أكثر قراءته لهذه العلوم على والده، كما قرأ على خاله الشيخ محمد نعمت الله العلومَ الرياضية بعد وفاة والده.

وقد ألقى في قلبه من مُستهلّ شبابه محبةُ التدريس والتأليف، فلم يقرأ كتابًا إلا درَّسه بعد قراءته، فحصّلَ له من ذلك التمكنُ في العلوم، وتسنّى له بما صار لديه من الملكة في الفهم والعلم أن يقرأ الكتب التي لم يكن قرأها على أستاذ، ككتاب "شرح الإشارات" للطوسي، و"قانون الطب"، و"علم العروض" وغيرها.

وأعطي في تدريسه القبولَ والرضى من طلبته والآخذين عنه، وشاع الثناء عليه من شيوخه وعارفيه.

ولما توفي والدُه رحمه الله تعالى وكان ناظمًا للعدالة في مدينة "حيدرآباد الدكن" عُرِضَ عليه بإصرار أن يتولى مكان أبيه في تلك الإدارة العليا للمدينة فأبى واعتذر؛ لأن ذلك يعوقه عن التدريس والتأليف، وقنع باليسير من المورد راضيًا مسرورًا، متوجهًا إلى التعليم والتصنيف ونشر العلم لوجه الله تعالى.

وكان أحبَّ العلوم إليه: الحديثُ الشريف، وفقهُ الحديثِ وما إليه من علوم المنقول، مع تفوّقه في العلوم العقلية، وحدّث عن نفسه: أنه يجد في تدريس الحديث الشريف وفقهِهِ والتصنيفِ فيهما من اللذة والسرور ما لا يجده في سواهما من سائر العلوم والفنون.

وكان ذا فتح رباني عظيم في المسائل المُعضلة، والمباحث الدقيقة المشتبكة، فكان كما قال عن نفسه: "بمحض منّته تعالى: أنه جعلني سالكًا بين الإفراط والتفريط، لا

تأتي مسألةُ معركةِ الآراء بين يدي إلا ألهمتُ الطريق الوسط فيها، ولست ممن يختار طريق التقليد البحت، بحيث لا يترك قول الفقهاء وإن خالفته الأدلة الشرعية، ولا ممن يطعن عليهم ويهجر الفقه بالكلية، وما كان من المسائل خلافَ الحديث الصحيح الصريح أتركه وأظنُّ المجتهدَ فيه معذوراً بل مأجوراً، ولكني لست ممن يُشوِّشُ العوامَّ الذين هم كالأنعام، بل أتكلمُ بالناس على قدر عقولهم".

وقد يسَّر الله تعالى له الحج إلى بيته الكريم مرتين، مرةً مع ولده سنة ١٢٧٩، ومرةً بعد وفاة والده سنة ١٢٩٢، وقد جمَع في هاتين الحجتين الشيء الكثير من الفوائد العلمية من علماء الحرمين الشريفين، كما اقتنى كثيراً من الكتب النادرة المخطوطة والمطبوعة من البلاد التي مرَّ بها.

كثرة تصانيفه وسَعةُ مكتبته :

إذا ذُكِرَ المؤلِّفون أصحابُ التصانيف الكثيرة التي زادت على الخمسين أو مائة كتاب ذُكِرَ الإمام عبدُ الحي اللكنوي في طليعتهم ومُقدَّمتهم غيرَ مُدافَع، ذلك لأن تصانيفه بلغت نحو مائة وعشرة كتب، وإذا قيسَتْ كثرتها هذه في جانب عمره القصير الذي كان ٣٩ سنة بدَتْ كثيرةً جداً.

وقد وقع لي أكثرُ مؤلفاته، وأنا في استكمال باقيها، ومِن عزمي أن أحصي صفحات تلك التآليف العديدة المفيدة؛ لأوزِّعها على أيام عمره رحمه الله تعالى، فيظهر منها نبوغه النادر العظيم في التأليف والتصنيف، وظني أنها تفوق في كثرة صفحاتها الموزَّعة على أيام حياته ما قيل في كثرة تصانيف الإمام ابن جرير وابن الجوزي والفخر الرازي وأمثالهم، من الذين طالت أعمارهم وكثُرتْ تواليفهم، هذا مع تأخر العصر وفتور الهمم واجترار العلم عند أغلب المؤلفين المتأخرين.

ويُقِرُّ كلّ من نظر في تآليف الشيخ عبد الحي أنها تستوفي التحقيقَ العلمي الناصع، وتحوي النقولَ النادرة الفاصلة، والاستيعابَ لكل ما في المسألة أو الباب حتى كأنه تخصَّص طوالَ عمره في الموضوع الذي يبحثه لا غير، ولا تجده في شيء من كتبه هذه الكثيرة يجترّ العلم اجتراراً، أو يقولُ فيها مُعاداً مكروراً، حتى في كتبه التي تبلغ مجلّدات ضخمة كحاشيته على "الهداية" للإمام المرغيناني وكتابه "السعاية في كشف ما

في شرح الوقاية" وغيرهما.

ولقد آتاه الله تعالى ذوقًا مُرهَفًا، وحِسًا علميًا نقيًا، ودقةً نادرةً في الفهم، وقوةً بالغة في الحفظ، وقُدرة عجيبة على التأليف بأسرع وقت وأنصع أسلوب، حتى إنك لا تكاد تلمح في كلامه مَسْحة العُجْمة وهو هنديّ الدار والمولد واللغة، ولا يمكن أن تشك مرةً واحدة في ذوقه فيما يكتب أو ينقل أو يناقش، حتى في ثورته على مُناوئيه ومخالفيه يتجلّى لك من أسلوبه التزامُ الأدب، وتحكيمُ العِلم في ميدان المناقشة، لا السفسطة والأقذاع.

وكان له حرصٌ بالغ نادر في الاستفادة من الوقت، وإنك لتُدهَشُ حين تراه - مثلاً- في كتابه: "الفوائد البهية في تراجم الحنفية" يُعدِّدُ مؤلفات العلماء الذين يترجمهم ثم يقول: طالعتُ من كتبه كذا وكذا، ويَسْرُدُ كتبًا كثيرة يبلغُ بعضُها مجلداتٍ ضخمة.

وقد يقع في خَلَد بعض ذوي الهمم القاصرة والعزائم الخائرة أن يحملوا هذه المطالعة من الشيخ اللكنوي على مثل (مطالعتهم) التي يفعلونها، وهي تقليبُ البصر في أوراق الكتاب حين شرائه أو أثناءَ اقتنائه، ولكن الشيخ رحمه الله تعالى كان إذ يطالع الكتب والأسفار يفليها فليًا، وينخلها نخلا، ويستخرجُ منها مكنونَ العلم وعويصَه وغاليه، ويدلُّ على ذلك أوضحَ دلالة جودةُ تصانيفه التي تحفل بالنقول النادرة والنصوص الناضرة، ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء.

وقد كانت لديه مكتبة جامعة عامرة غنية في كل فن وعلم، تبدو ضخامتها واستيعابها من تواليفه التي تطفح بالنقول عن كتبٍ لا تزال مغمورة في عالم المخطوطات، قلّ أن يُسمَع بها أو يُعرفَ عن وجودها شيء.

وحسبُك شاهدًا على هذا أن كتابه: "الرفع والتكميل" وهو كتاب صغير في حجمه، كبير في فوائده وعلمه: قد استقاه من نحو ١٥٠ كتابًا، وحين خرَّجتُ نصوصَه ونصوصَ كتابه هذا: "الأجوبة الفاضلة" كنتُ أتعجَّبُ كثيرًا من قدرة الشيخ على استخراج تلك النصوص المتغلغلة في بطون تلك الكتب وأكثرُها كان مخطوطًا، ومن اهتدائه إلى استلالها من مطاويها، حتى كأنّ بيده منورًا تمتدّ أشعته الكاشفةُ إلى بطون الكتب في الخزائن المعتمة فتُنير عباراتِها وتُخرج مكنوناتِها، كما قيل هذا في شيخنا الإمام الكوثري رحمهما الله تعالى.

وإنّ مما يلحظه القارئ لكتب الإمام اللكنوى أنه لا يُرَى فيها أىّ أثرٍ للمُتَجَهية أو الاستعلاء والانتفاخ فى العلم، بل يلمسُ القارئ فيها مسحةَ التصوفِ الرقيق البصير، والتواضعِ الجمِّ النبيل، المصحوب بالعلم والأدب الشرعى الحنيف.

ولما زرت أسرته وبيته فى (فرنكى محل) فى (لكنو) التقيت فيه بعدد غير قليل من العلماء، ثم سار المجلس بذكر فضائل الشيخ اللكنوى فقلت : لقد رُزِقَ الشيخ القبول فى الناس وعند العلماء كافة ، بخلاف منافسه صديق حسن خان فإنه لم يحز ذلك، فارتضى الجميع هذا القول واستحسنوه.

أشهر مؤلفاته المطبوعة :

للإمام اللكنوى قرابة مئة وعشرة كتب كما سبق ذكره، وقد استوفيت أسماءها وتعدادها فى تقدمة كتابه "الرفع والتكميل" وأغلبها مطبوع فى حياته أحسن طباعة بأتقن تصحيح وأنضر إخراج يتمتع به عصر الطباعة الذى كان فيه. وما من كتاب من تلك المطبوعة -فى الغالب- إلا أعيد طبعه غير مرة فى حياته أو بعد وفاته، ولكنك لاتجد له فى المكتبات اليوم أثرا ولا عينا، ومن كتبه ماهو مقرر فى كتب الدراسة فى معاهد الهند وباكستان كحواشيه على "الهداية" للمرغينانى، وهو من أشهر مؤلفاته الجامعة المحرّرة النافعة.

ومن أشهرها أيضًا: "التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد"، و"عمدة الرعاية على شرح الوقاية"، و"إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام"، و"السعاية فى كشف ما فى شرح الوقاية"، و"تذكرة الراشد برد تبصرة الناقد"، و"طرب الأماثل فى تراجم الأفاضل"، و"الفوائد البهية فى تراجم الحنفية"، و"الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل"، و"الآثار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة"، و"ظفر الأمانى بشرح مختصر الجرجانى" فى المصطلح، و"نفع المفتى والسائل بجمع متفرقات المسائل"، و"إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة"، و"تحفة الأخيار فى إحياء سنة سيد الأبرار".

وكانت وفاته لليلة بقيت من ربيع الأول سنة أربع وثلاثمائة وألف فى بلدة لكنو، ولم يكتمل له من العمر أربعون سنة، رحمه الله تعالى وجزاه عن العلم والدين والإسلام خيراً.

الكلام حول الرسائل التي تشتمل عليها هذه المجموعة وبيان عملنا فيه :

بعد ذكر ترجمة الإمام اللكنوى نلفت النظر حول الكلام على رسائله التى تحتويها هذه المجموعة ، فهذه المجموعة تشتمل على أربع وأربعين رسالة بين صغير الحجم وكبيره وهى تتعلق بموضوعات متفرقة من الفقه والحديث والسير والتاريخ والمناظرة ، ولكن أكثرها فى علم الفقه ومسائله ، وفيما يلى أسماء الرسائل على ترتيب الحروف مع ذكر أرقام المجلدات من هذه المجموعة التى توجد فيها :

واعتمدنا فى هذه المجموعة على الطبعات الهندية القديمة الحجرية[1] لهذه الرسائل إلا الرسائل التى حققها العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى فإننا اعتمدنا فيها فى متن الكتاب على الطبعة المحققة، وهى خمسة رسائل كما يلى أسماءها:

١ - الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل
٢ - الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة
٣ - إقامة الحجة على أن الإكثار فى التعبد ليس ببدعة
٤ - سباحة الفكر فى الجهر بالذكر

---

(١) الكتب المطبوعة على نظام الطباعة الحجرية القديمة قد اعترف العلماء أنها أعلى مرتبة فى التصحيح وعدم الحذف والتصحيف بالنسبة لنظام الطباعة بالحروف، يقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى فى مقدمة ظفر الأمانى: جلّ الكتب المطبوعة على حجر الغالب عليها الصحة وعدم الحذف والتصحيف بالنسبة للأصول المطبوعة عنها. قال الشيخ محمد منير بن عبده الدمشقى مؤسس (إدارة الطباعة المنيرية بمصر) رحمه الله تعالى فى كتابه الجليل «نموذج من الأعمال الخيرية فى إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٤٩هـ» عند الكلام على الطباعة وفن التصحيح، وبعد ذكره منزلة الكتب المطبوعة على الحروف فى الصحة والجودة، قال: «هذا إذا كان ما يطبع على حروف، وأما إذا كان على حجر فقليل غلطه، لأن الكاتب يكتب على الحجر ما يراد طبعه، وغالباً يكون أهل علم ومعرفة بالرسم، ومع هذا فإن الكتابة تحتاج إلى تأمل وتدقيق أكثر من صف الحروف، ويعاود الكاتب نظره ثانيا بعد الكتابة، أو يتلوها على مؤلفها وناشرها مرة ثانية، ولذلك تجد الكتب المطبوعة فى البلاد الهندية على الحجر صحيحة قل أن تعثر على غلط مهم فيها، من حذف أو تصحيف» - انتهى كلام الشيخ محمد منير -.

٥- تحفة الأخيار في إحياء سنّة سيّد الأبرار

وعملنا فيه ينحصر فيما يلي :

نسخ العبارات مراعيًا علامات الترقيم وأصول الكتابة والإملاء .

وفصّلنا عبارات الكتاب وجعلناها إلى مقاطع صغيرة لحسن عرض الكتاب .

وتيسير فهمه والاستفادة منه .

وإعداد فهرس المباحث في آخر الرسائل .

وجهدنا كثيرًا في جمع هذه الرسائل ، ولكن إلى الآن ما فزنا ببعض من الرسائل للعلامة اللكنوي ، فلو تيسّر لنا وحصلناها فيما بعد ، نضيفها إليها في الطبعة القادمة إن شاء الله تعالى .

ونشكر الله سبحانه وتعالى أن وفقنا لإكمال هذا المشروع ، وإنا لنرجو أن يقع هذا العلق النفيس لدى أهل العلم وأولي المعرفة موقع القبول ، تلقاء ما لاقينا من العناء في تحسين محياه الجميل .

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله ، وخاصّة لإكمال مشاريعنا من إخراج الموسوعة الفقهية النادرة " المحيط البرهاني " ، كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصًا لوجهه الكريم ، مقبولا عنده ، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله لنا صدقة جارية ، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذريّاتنا وإخواننا إسلامَنا وإيمانَنا به حتى نلقاه وهو راضٍ عنا ، وأن يرحمَنا ويرحمَ والدينا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات ، إنه أرحم الراحمين .

كتبه

نعيم أشرف نور أحمد عفا الله عنه

٢٣ من شوال سنة ١٤١٩هـ

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي
ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ
رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتحقيقه وتخريجه
نعيم أشرف نور أحمد

الناشر

الطبعة الأولى : .... ١٤١٩ هـ

الصف والطبع والإخراج : .... بإدارة القرآن كراتشي

اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ایسٹ كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف : ٧٢١٦١٤٨٨ فاكس : ٠٠٩٢٢١-٧٢٢٣٦٨٨

E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن اسمه مفتاح كل كتاب، وصلاة على شفيع الأمة يوم الحساب، وعلى الآل والأصحاب، أما بعد:

فيقول عبده الراجي عفوه القوي محمد عبد الحي اللكنوى الأنصاري -تجاوز الله عن ذنبه بعفوه البارى-: هذه رسالة لطيفة، وعجالة نفيسة، مسمّاة بـ:

«إحكام القنطرة في أحكام البسملة»

ليوافق الاسم المسمى، ويطابق اللفظ المعنى، فإنى قد جمعت فيها المسائل المتفرقة، وأوردت فى أثناءها الفوائد المتشتتة، قاصداً إحكام الأحكام بإيراد دلائلها مع النقض والإبرام، ورتبتها على مقدمة وبابين.

المقدمة
في نبذ من فضائلها وما يتعلق بها

اعلم أن البسملة بالفتح مصدر بسمل يبسمل، أي قال: بسم الله الرحمن الرحيم، وهو من باب النحت كحوقلة وحمدلة وغيرهما، قال ابن فارس في "فقه اللغة" في باب النحت: العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار، كحيعلة من حي على -انتهى-.

وفي أصلاح المنطق لابن السكّيت يقال: قد أكثر من البسملة إذا أكثر من قول: بسم الله، ومن الهيللة إذا أكثر من قول: لا إله إلا الله، ومن الحوقلة، والحولقة إذا أكثر من قول: لا حول ولا قوة إلا بالله، ومن الجعفدة، أي من جعلت فداك، ومن السبحلة، أي قول: سبحان الله -انتهى-.

وفي "التنوير" لابن وجيه: ربما يتفق اجتماع كلمتين من كلمة واحدة دالة عليها، وإن كان لا يمكن اشتقاق كلمة من كلمتين على قياس التصريف، كقولهم: هيلل، أي قال لا إله إلا الله، وحمدل أي قال: الحمد لله، وحولق أي قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ولا تقل حوقل، بتقديم القاف، فإن الحوقلة مشية الشيخ الضعيف، والبسملة قول: باسم الله، والسبحلة قول: سبحان الله، والحسبلة قول حسبي الله، والسمعلة سلام عليكم، والطلبقة أطال الله بقاءك، والدمعزة أدام عزك -انتهى-.

ويفهم من هذا كله أنه لابد في النحت من اعتبار الترتيب، ومن ثم خطأ الشهاب الخفّاجي جماعةً من المحققين في قوله: طلبق منحوت من طال بقاءك، وقالوا: المنحوت منه إنما هو طلبق، وزيادة تفصيل النحت في "مزهر الآفات" للسيوطي، فارجع إليه.

وذكر جمع أن البسملة وإن كان في الأصل مصدرًا، لكنه غلب استعماله في نفس بسم الله الرحمن الرحيم، فيطلقون البسملة ويريدون به هذه الكلمات، ومنه قول الفقهاء في مواضع: تسن البسملة، ثم المراد بها في أبواب الصلاة وأبواب الأكل والشرب

ونحوها هو الكلمات المذكورة بأجمعها، وفي أبواب الذبح ونحوها: بسم الله فقط.

ولها فضائل كثيرة، قد أوردها السيوطي في "الدر المنثور" وغيره، فمن ذلك ما روى الخطيب عن أنس مرفوعًا: "من رفع قرطاسًا من الأرض فيها بسم الله الرحمن الرحيم إجلالا له أن يُداس، كتب عند الله من الصديقين".

وروى أبو داود في "مراسيله": عن عمر بن عبد العزيز أن النبي ﷺ مرّ على كتاب في الأرض، فقال لفتى معه: ما هذا؟ قال: بسم الله، قال: لعن الله من فعل هذا، لا تضعوا بسم الله إلا في موضعه.

ومنها ما روى أبو نعيم في تاريخ إصبهان، وابن أشته في كتاب المصاحف عن أنس مرفوعًا: "من كتب بسم الله الرحمن الرحيم، فجوّده تعظيمًا له، غُفر له"، قال السيوطي في "الدر المنثور": سنده ضعيف -انتهى- ومن المقرر أن الضعيف يكفي في فضائل الأعمال.

ومنها: ما رواه الديلمي عن ابن مسعود مرفوعًا: "من قرأ بسم الله كتب الله له بكل حرف أربعة آلاف حسنة، ومحى عنه أربعة آلاف سيئة".

ومنها: ما رواه أبو نعيم والديلمي عن عائشة قالت: لما نزلت بسم الله ضجّت جبال مكة، وسمع أهل مكة دويًا، فقالوا: قد سحر محمد.

ومنها: ما رواه الديلمي في "مسند الفردوس" عن ابن عباس مرفوعًا: "أن المعلم إذا قال للصبي: قل بسم الله فقال، كتب للمعلم وللصبي ولأبويه براءة من النار".

ومنها: ما رواه وكيع عن ابن مسعود قال: من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر، فليقرأ بسم الله الرحمن الرحيم.

ومنها: ما رواه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن الزهري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ قال: هي بسم الله الرحمن الرحيم.

ومنها: ما رواه الحافظ عبد القادر الرهاوي في أربعينه بسند حسن عن أبي هريرة مرفوعًا: «كل أمر ذي بالٍ لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع».

وروى الخطيب في جامعه عن أبي جعفر معضلا: بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح

كل كتاب، وهذا يفيد أنه مفتاح الكتب السماوية بأجمعها، وقد صرح به بعض المشايخ، كما ذكره العزيزي في "شرح الجامع الصغير"، ويعضده ما رواه أبو عبيد عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: أول ما نزل في التوراة "بسم الله الرحمن الرحيم ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ الآيات. لكن يخالفه ما رواه الدارقطني من حديث بريدة أن رسول الله ﷺ قال: «لأعلمنك آية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري بسم الله الرحمن الرحيم».

وكذا ما روى البيهقي عن ابن عباس قال: أغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على أحد سوى النبي ﷺ، إلا أن يكون سليمان بن داود بسم الله... إلخ.

وروى الطبراني عن بريدة مرفوعًا: "أنزلت عليّ آية لم تنزل على أحد بعد سليمان بسم الله..." إلخ.

وقد اختلف أصحاب السيرة النبوية في أنها هل هي من خصائص رسول الله ﷺ أم لا؟ فمنهم من عدها منها، وترده رواية الخطيب، ونقل الزرقاني في "شرح المواهب اللدنية" عن شيخه أن كونها قرآنًا يتلى من خصائص نبينا، وأما نفسها فليس كذلك، لثبوت نزولها على سليمان، ولعله كان للتبرك فقط.

وفيه أن كونها متلوة أيضًا ليست من الخصائص، كما يعلم من رواية أبي عبيد، وذهب بعض المحققين إلى أنها بهذه الألفاظ العربية بهذا الترتيب من الخصائص، وما في سورة النمل جاء على جهة الترجمة عما في كتابه؛ لأنه لم يكن عربيًا، وحسنه الزرقاني، وقال: ما روى أن آدم لما أراد الخروج من الجنة قال: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال له جبريل: لقد تكلمت بكلمة عظيمة، فإنما كان بإلهام من الله تعالى، ولم تنزل عليه -انتهى-.

ومنها: ما رواه الدارقطني بسند ضعيف عن ابن عمر مرفوعًا: "كان جبريل إذا جاءني بالوحي أول ما يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم".

ومنها: ما رواه أبو داود والبزار والطبراني والحاكم وصححه، والبيهقي في المعرفة عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله.

وروى الحاكم وصححه، والبيهقي في "سننه" عن ابن عباس قال: كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله، فإذا نزلت علموا أن السورة قد انقضت،

وروى نحوه أبو عبيد عن سعيد بن جبير، والطبراني والحاكم والبيهقي عن ابن عباس، والبيهقي والواحدي عن ابن مسعود.

ومنها: ما رواه ابن مردويه والثعلبي عن جابر قال: لمّا نزلت بسم الله هرب الغيم إلى المشرق، وسكنت الريح، وهَاجَ البحر، وحلف الله أن لا يسمى عن شيء إلا بارك فيه.

وللبسملة خواص مذكورة في "الدر النظيم في خواص القرآن الكريم"، وحكايات كثيرة مبسوطة في نزهة المجالس وغيره من كتب الفضائل والسلوك، قد صفحنا عن إيرادها لئلا يطول الكلام.

الباب الأول
في ذكر الاختلافات الواقعة في كون البسملة من القرآن

اعلم أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال تسعة:

الأول: إنها آية تامة من كل سورة، الفاتحة وغيرها، وهو قول ابن كثير وعاصم والكسائي وغيرهم من قراء مكة والكوفة، وإليه ذهب ابن المبارك والشافعي.

والثاني: أنها ليست بآية أصلا، لا من الفاتحة، ولا من سورة أخرى، وهو مختار مالك وغيره من فقهاء المدينة والبصرة والشام وقراء المدينة.

والثالث: أنها آية من الفاتحة لا من غيرها، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي.

والرابع: أنها بعض آية منها فقط، وهو رواية من الشافعي.

والخامس: أنها آية فذّة ليست من الفاتحة ولا من سورة أخرى، أنزلت لبيان مبادئ السور وخواتيمها، وهو مختار جماعة من متأخري أصحابنا، كما ذكره السرخسي في أصول الفقه، واستند لذلك بما رواه المعلى عن محمد أنه سئل محمد عن البسملة، فقال: ما بين الدفّتين كلام الله، وهو قول ابن المبارك وداود وأتباعه، وهو المنصوص عن أحمد بن حنبل، وذكر أبو بكر الرازي أنه مقتضى قول أبي حنيفة، وهو قول المحققين من

أهل العلم، فإن في هذا القول جمعا بين الأدلة، وكتابتها سطرًا مفصلا يؤيد ذلك، كذا في "نصب الراية لأحاديث الهداية" للعلامة الزيلعي.

وفي "تحرير الأصول" لابن الهمام: الأحق المطابق للواقع أنها من القرآن، لتواترها في المصحف، وهو دليل تواتر كونها قرآنًا، لأن الإثبات في المصاحف مع الأمر بالتجريد ملزوم القرآنية، وتواتر الملزوم يدل على تواتر اللازم، وقراءة رسول الله السور بالبسملة لا يستلزم كونها جزءًا من السور، لجواز كون الافتتاح بها للتبرك -انتهى.

وفي "شرح المواهب اللدنية" للزرقاني: قال السهيلي: نزلت البسملة مع كل سورة بعد اقرأ، فهي آية لا من سورة، وقد ثبتت في المصحف بإجماع الصحابة، ولا تلتزم قول الشافعي: إنها آية من كل سورة، بل إنها آية من القرآن مقرونة مع كل سورة، وهو قول داود وأبي حنيفة، وهو قول بين لمن أنصف -انتهى كلام السهيلي- وهو اختيار له، مخالف للمعتمد من مذهب مالك رحمه الله -انتهى-.

وقال العلامة الإتقاني في شرح المنتخب الحسامي المسمّى بـ "التبيين": مذهب أبي حنيفة وأصحابه أنها منزلة من القرآن، لا من أول السورة، ولا من آخرها، وهو قول مالك والأوزاعي، وقد روي عن محمد بن الحسن نحوه، ومذهب الشافعي أنها من رأس كل سورة -انتهى.

ولا يخفى عليك أن ما ذكره من مذهب مالك خلاف المشهور عنه، المختار عند أصحابه.

وقال البيضاوي: لم ينص أبو حنيفة فيه بشيء، فظُن أنها ليست من السورة عنده -انتهى-.

قال الخفاجي في حواشيه: لما كان المصنف شافعي المذهب قائلا بمفهوم المخالفة مع أنه مراعى في عبارات المصنفين، ومفهوم قوله "لم ينص" أي لم يصرح لا أنه ليس في كلامه إشارة إليه، فصح تفريع قوله: "فظن" عليه، فلا يرد عليه أن عدم النص على الشيء نفيًا وإثباتًا لا يتفرع عليه ظن عدمه، ولا حاجة إلى ما قيل: إن أبا حنيفة من أهل الكوفة الذاهبين إلى كونها من الفاتحة، فسكوته يشعر بمخالفته لهم.

وقيل: الفاء لمجرد تأخر الظنّ عن عدم النص، وسبب الظن أمره بالإسرار بها.

وقال الكرخي: لا أعرف هذه المسألة بعينها لمقتدي أصحابنا، إلا أن أمرهم بإخفاءها يدل على أنها ليست من السورة عنده، وقيل: إنه لما لم ينص فيها بشيء ظنّ أن إبقاءها على أصله.

وقيل: "ظنّ" في هذه العبارة ليس فعلا مجهولا، بل مصدر منون مرفوع على أنه خبر مقدم، والمراد تزييف نسبته إليه، والرد على الزمخشري في قوله: إنه مذهب أبي حنيفة، تلميحًا لقوله تعالى: ﴿إنّ بعضَ الظن إثمٌ﴾.

قلت: هو أيضًا من بعض الظن، وما في الكشاف إن لم نقل أنه ظفر برواية عنه... بناء على إطلاق مذهب أبي حنيفة على ما هو المتداول عندهم.

فإن قلت: كيف يصح القول بأنها ليست من السورة، وأن أبا حنيفة لم ينص بشيء مع أن محمد بن القاسم والبرهان الكافي وغيرهما نقلوا عن أبي حنيفة إيجابها في الصلاة، حتى قال الزيلعي: يجب سجود السهو بتركها، ونقل عن "المجتبى" وجوبها في كل ركعة.

قلت: قال أستاذي المقدسي في "كتاب الرمز" عن "شرح المختار" عن شيخه السديسي: إنها ليست بواجبة، فقد حكى المحققون كالإمام أبي بكر الرازي وغيره أن الخلاف إنما هو في السنّية، لا في الوجوب -انتهى كلام الخفاجي ملخصًا-.

وفي حواشي الكشاف للتفتازاني عن قدماء الحنفية أنها ليست من القرآن، وأن تقييد التواتر في تعريف القرآن بقولهم بلا شبهة احتراز عنها، ولما لاح للمتأخرين بالنظر إلى الأدلة أنها من القرآن قالوا: الصحيح من المذهب أنها آية واحدة من القرآن، وليست آية، ولا بعض آية، فصار محل الخلاف بينهم وبين الشافعية أنها آية واحدة غير متعلقة بشيء من السور، أو مائة وثلاث عشرة آية من ثلاث وعشرة سورة، كالآية المتكررة في سورة -انتهى كلامه.

والسادس: أنه يجوز جعلها آية من السور، وجعلها ليست منها بناء على أنها نزلت مرة، ولم تنزل أخرى.

قال الخفاجي: هذا القول أغرب الأقوال، وكان ابن حجر يرتضيه، ويقرر به في دروسه، وأطنب في تحسينه السيوطي -انتهى-.

قلت : لا شك في أن البسملة نزلت مع كثير من السور ، منها سورة الكوثر وغيره ، ولم تنزل مع بعض السور ، كسورة اقرأ التي بها بدأ الوحي ، فبناء عليه القول بأن جعلها جزءً وعدمه من نتائج كون القرآن نازلا على سبعة أحرف ، كما اختاره العلامة ابن النقاش وابن حجر وغيرهما ليس ببعيد ، بل هو أحسن الأقوال ، وإليه مال المحدث ولي الله الدهلوي ، حيث قال في رسالة تدوين مذهب الناطق بالصواب عمر بن الخطاب : روى مالك والشافعي عن أنس : كان أبو بكر وعمر وعثمان يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وروى أبو بكر بن أبي شيبة عن عبد الله بن مغفل عن أبيه قال : صليت خلف رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان ، فلم أسمع أحداً منهم يقول ذلك ، وروى أبو بكر عن الأسود قال : صليت خلف عمر سبعين صلاة ، فلم يجهر فيها ببسم الله ، وروى أبو بكر عن عبد الله بن أبزى أن عمر جهر ببسم الله .

قلت : روى عنه أهل المدينة والكوفة والبصرة ترك الجهر بالبسملة ، وروى عنه أهل مكة الجهر ، فوقع الفقهاء في الترجيح ، فذهب الشافعي إلى ترجيح الجهر ، وعلى قياس قول محمد في دعاء الافتتاح أنه جهر في بعض الأوقات ليعلمهم أنه سنة . والأوجه عندي أن عمر رضي الله عنه كان تعلم من رسول الله ﷺ في قصته مع هشام بن حكيم أن القرآن نزل على سبعة أحرف ، كلها كاف وشاف ، وكان يرى أن الابتداء بالبسملة على أنها من الفاتحة حرف صحيح ، وتركها على أنها إنما تسن البداية بها في كتابة القرآن والتلاوة خارج الصلاة حرف صحيح أيضاً ، والابتداء بها على أنها ليست من الفاتحة حرف صحيح أيضاً ، فعمل بهذه الأحرف في الأوقات -انتهى كلامه- وتمّ مرامه .

والسابع : أنها بعض آية من السور كلها .

والثامن : أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السورة .

والتاسع : عكسه ، وهذه الأقوال كلها إنما هي في ما سوى البسملة المتلوة في سورة النمل ، فإنها آية منها اتفاقا ، وفي غير أول سورة براءة فإنها ليست آية منها اتفاقًا .

ونقل الزمخشري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : "من ترك البسملة فكأنه ترك مائة وأربع عشرة آية" .

وأورد عليه أن الظاهر ثلاث عشرة ؛ لأنها ليست من سورة براءة اتفاقًا .

وأجيب عنه: بأن الفاتحة نزلت مرتين، ففيها بسملتان. وفيه أنه تكون الفاتحة إذا أربع عشرة آية، ولم يقل به أحد. وقيل: مراد ابن عباس أنه إذا تركها في جميع السور يكون المتروك هذه العدة. وقيل: المراد تركها في أثناء سورة النمل أيضاً، وهي وإن كانت بعض آية، لكن تركها يتضمن ترك آية؛ لكونها عبارة عن المجموع، وهذا أحسن، كذا في "كشف الكشاف".

هذا هو ضبط المذاهب الواقعة فيها على سبيل الاختصار، وأتوجه الآن إلى:

أدلة القائلين بكونها آية، والذاهبين إلى خلافه مع ما لها وما عليها:

فنقول أن القائلين بكونها جزءً من السور استدلوا بوجوه كثيرة:

منها: ما أورده الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره، وتبعه من تبعه، كقوله قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة، وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها، بيان الأول قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ ولا يجوز أن تكون الباء صلة زائدة؛ لأن الأصل أن يكون بكل حرف فائدة، وإذا كان هذا الحرف مفيداً كان التقدير: اقرأ مفتتحاً باسم ربك، وظاهر الأمر للوجوب، ولم يثبت هذا الوجوب في غير الصلاة، فتعين أن يكون في الصلاة -انتهى-.

قلت: لا يخفى عليك ما فيه من الضعف، فإن وجوب البسملة في الصلاة ممنوع عند الخصم، كما مر قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ لا يوجب إلا مطلق الذكر، لا خصوص هذه الألفاظ، ولو سلم وجوبها فقوله: إذا كان كذلك... الخ ممنوع، لجواز أن تكون واجبة مع عدم كونها من القرآن، نعم لو ثبت أن كل ما وجب في الصلاة من قبيل الأقوال فهو من القرآن، لتم الكلام، وإذ ليس فليس.

ولو سلم أن وجوبها في الصلاة يستلزم كونها من القرآن، لكنا لا نسلم كونها جزءً من الفاتحة، فيجوز أن تكون من القرآن من غير الجزئية، كما ذهب إليه محققوا أصحابنا، وكونها أول الفاتحة لا يستلزم أن يكون جزءً منها، كما لا يخفى.

ومنها: ما أورده الإمام أيضاً، وتبعه البيضاوي وغيره من أن التسمية مكتوبة بخط القرآن، وكل ما ليس بقرآن فإنه ليس بمكتوب بخطه، ولهذا لم يكتب آمين فيه، وقد

منعوا من كتاب أسامي السور والعلامات الدالة على الأعشار والأخماس، ولم يمنعوا عنها، فعلم أنها من القرآن.

وأنت تعلم ما فيه، فإن من ذهب إلى أنها ليست من القرآن يقول: إنما كتبت بخط القرآن للإذن من الشارع، ولم يوجد ذلك في آمين، على أن هذا الوجه أيضاً قاصر عن إثبات مذهب الشافعية كالوجه الأول، لأنه أيضاً لا يوجب إلا كونها من القرآن، لا كونها جزءاً من سورة.

ومنها: ما ذكره أيضاً من أن المسلمين أجمعوا على أن ما بين الدَّفتين كلام الله، والتسمية موجودة فيها، فوجب أن تكون من القرآن.

قلت: دعوى الإجماع عجيبة مع وجود الاختلاف فيها، ولو كان الإجماع لعرفه مالك.

ومنها: ما ذكره أيضاً من أن قوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر وأجذم» وأعظم الأعمال بعد الإيمان الصلاة، فقراءة الفاتحة بدون قراءتها يوجب كونها هذه الصلاة بتراء، ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان، فلزم أن تكون الصلاة الخالية عن البسملة في غاية النقصان، وكل من أقر به قال بفساد الصلاة، وذلك يدل على أنها من الفاتحة.

قلت: لو صح هذا التقرير للزم كون البسملة جزءاً لكل أمر ذي بال، وبطلانه ظاهر، ولا دلالة للأبتر على ما ذكره، فإنه يجيء بمعنى منقطع الخير، وهو المراد ههنا، وهو لا يستلزم الجزئية.

ومنها: ما أورده أيضاً من أنه روى: "أن النبي ﷺ قال لأبيّ بن كعب: ما أعظم آية في كتاب الله تعالى؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، فصدَّقه في قوله"، فهذا الكلام يدل على أنها آية تامة، ومعلوم أنها ليست آية تامة في سورة النمل، فلابد أن تكون تامة في غير هذا الموضع، وكل من قال: بذلك قال: إنه آية تامة من الفاتحة.

قلت: المقدمة الأخيرة باطلة، كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكروا أيضاً من أن سائر الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يذكرون بسم الله، فوجب أن يجب على رسولنا، وإذا ثبت

في حق الرسول ثبت وجوبه في حقنا أيضًا، وإذا كان كذلك ثبت أنه آية من الفاتحة.

قلت: المقدمة الأخيرة فيه أيضًا باطلة.

ومنها: أنه تعالى متقدم بالوجود، ولتقديم الخالق يجب أن يكون ذكره أيضًا سابقًا، وهذا لا يحصل إلا إذا كانت قراءة بسم الله سابقة على سائر الأذكار، وإذا ثبت هذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن في العقول، وجب أن يكون معتبرًا في الشرع، لقوله عليه الصلاة والسلام: "ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن" وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضًا أنها من الفاتحة، إذ لا قائل بالفرق.

قلت: المقدمة الأخيرة فيه أيضًا باطلة، فإن وجوب قراءتها أولا لا يستلزم كونها جزءً من الفاتحة، وقوله: "إذ لا قائل بالفرق" باطل، فإن أصحابنا قالوا: بعدم جزئيتها مع قولهم: بوجوبها؛ لثبوت المواظبة النبوية عليها، وإسناد "ما رآه المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسن" إلى النبي ﷺ غير صحيح، فإن هذا القول لم يوجد مرفوعًا، بل هو موقوف على ابن مسعود، رواه أبو نعيم وأحمد وغيرهما، كما حققه السخاوي وغيره من المحدثين.

ومنها: أنه روى الثعلبي في تفسيره عن بريدة قال: "قال رسول الله ﷺ: ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري؟ فقلت: بلى، فقال: بأي شيء تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة، قلت: ببسم الله، قال: هي هي". ورواه أبو حاتم والطبراني والدارقطني والبيهقي أيضًا، وروى الثعلبي وابن المنذر والطبراني والحاكم وصححه، وابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ قال: هي فاتحة الكتاب، قيل: فأين السابعة، قال: بسم الله. وأخرج ابن الضريس عن سعيد بن جبير مثله.

وروى سعيد بن منصور في "سننه"، وابن خزيمة في كتاب البسملة، والبيهقي عن ابن عباس، قال: استرق الشيطان من الناس أعظم آية في القرآن: بسم الله الرحمن الرحيم. وروى ابن مردويه والبيهقي في "شعب الإيمان"، وأبو عبيد عنه نحوه.

وروى الثعلبي عن علي رضي الله عنه أنه كان إذا افتتح الصلاة كان يقرأ بسم الله، وكان يقول: من تركها فقد نقص. وروى أيضًا عن أبي هريرة: إذا قرأتم أم القرآن، فلا

تدعوا بسم الله، فإنها إحدى آياتها.

وروى أبو عبيد وابن سعد فى "الطبقات"، وابن أبى شيبة وأحمد وأبوداود وابن خزيمة وابن الأنبارى فى كتاب المصاحف، والدارقطنى والحاكم وصححه، والبيهقى والخطيب وابن عبد البر كلاهما فى كتاب البسملة عن أم سلمة رضى الله تعالى عنها أن النبى ﷺ كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الخ، قطعها آية آية، وعدها عد الإعراب، وعد بسم الله آية منها.

وروى الثعلبى عن أبى هريرة قال: كنت مع رسول الله ﷺ فى المسجد إذ دخل رجل، فافتتح الصلاة وتعوذ، ثم قال: الحمد لله رب العالمين، فقال له: يا رجل! قطعت على نفسك الصلاة، أما علمت أن بسم الله من الحمد، فمن تركها فقد ترك آية، ومن ترك آية فقد فسدت عليه صلاته.

وروى أيضًا عن طلحة مرفوعًا: "من ترك بسم الله فقد ترك آية من كتاب الله".

وروى البغوى فى "معالم التنزيل" بسنده عن أنس قال: بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسمًا، فقلنا ما أضحكك؟ قال: أنزلت علىّ سورة آنفًا، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر... إلخ. فهذه الأحاديث وأمثالهاصريحة فى كونها جزءً من السور، وكذا إحاديث الجهر بها فى الصلاة، كما سيأتى ذكرها.

وأجاب العينى والطحاوى وابن الهمام وابن وغيرهم من أصحابنا عن روايات الثعلبى بأنها بأجمعها ليست بذاك، فإن الثعلبى حاطب الليل، يذكر الغث والسمين، فلا اعتبار بما رواه. وعن حديث أم سلمة بأن فى إسناده عمر بن مروان البلخى عن ابن جريج، قال يحيى بن معين: هو ليس بشىء. وعن حديث أنس بأن قراءة البسملة مع السورة لا تدل على أنها جزء منها، وعن باقى الأحاديث بأنها تعارضا ما روى عن أجلة الصحابة، فلا اعتبار للضعيف فى مقابلة القوى، وأما أحاديث الجهر بها فستقف على ما فيها.

واحتج من لم يجعلها جزءً من السور بوجوه:

منها: ما رواه مالك فى "الموطأ" وسفيان بن عيينة فى تفسيره، وأبو عبيد فى

"فضائل القرآن"، وابن أبي شيبة وأحمد والبخاري ومسلم وأبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن جرير وابن الأنباري وابن حبان والدارقطني والبيهقي في "سننه" عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاةً لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج» قال أبو السائب: فقلت: يا أبا هريرة! إني أحيانًا أكون وراء الإمام، فغمز ذراعي، وقال: اقرأ بها يا فارسي! في نفسك، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله عزّ وجلّ: «قسّمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، يقول العبد: الحمد لله رب العالمين، يقول الله: حمدني عبدي، ويقول العبد: الرحمن الرحيم، فيقول الله: أثنى عليَّ عبدي، يقول العبد: مالك يوم الدين، فيقول: مجّدني عبدي، ويقول: إياك نعبد وإياك نستعين، فيقول: هذه بيني وبين عبدي، أولها لي، وآخرها لعبدي، وله ما سأل، ويقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم، إلى آخر السورة، فيقول: هذا لعبدي، وله ما سأل.

قال ابن عبد البر: هذا حديث قد رفع الإشكال في سقوط بسم الله من الفاتحة، وهو نص لا يحتمل التأويل، ولا أعلم حديثًا أبين منه في سقوطها -انتهى-.

ووجه التمسك بأنه ابتدأ القسمة بالحمد لله دون البسملة، فلو كانت منها لابتدأ بها.

وأيضًا قد جعل النصف إياك نعبد، فتكون ثلاث آيات في الثناء عليه، وثلاث آيات للعبد، وآية بينهما، وفي جعل التسمية منها إبطال هذه القسمة.

و أيضًا أنه قال: يقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم... إلخ، ثم قال: هؤلاء لعبدي، هكذا ذكره أبوداود والنسائي بإسناد صحيح وهو جمع، فيقتضي ثلاث آيات، وعلى قول الشافعي يكون اثنين، وهو خلاف التصريح بالنصف.

فإن قلت: لم لا يراد قسمة المعنى لا الآي؟

قلت: هذا باطل، فإن الله متفرد بالحمد والثناء والاستعانة، والعبد يتفرد بالخضوع والتذلل، ولا يجوز أن يراد ذلك بقوله: قسمت الصلاة، مثاله: إذا كان ثوب لزيد وثوب لعمر، ولا يجوز أن يقول: قسمت الثوب بينهما.

فإن قالت الشافعية: في إسناده مثل العلاء بن عبد الرحمن وتكلم فيه ابن معين،

فقال: ليس حديثه بحجة، وقال ابن عدي: ليس بالقوي.

قلنا: هذا جهل وفرط تعصب يتركون الحديث الصحيح لكونه غير موافق لمذهبهم، وقد رواه عن العلاء الأئمة الثقات، كمالك وسفيان وابن جريج وعبد العزيز والوليد بن كثير ومحمد بن إسحاق وغيرهم، وهو ثقة صدوق.

فإن قالوا: سلمنا ما قلتم، ولكن جاء في بعض الروايات عن أبي هريرة ذكر التسمية، كما رواه الدارقطني والبيهقي بسند ضعيف عنه سمعت رسول الله يقول: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي، يقول عبدي إذا افتتح الصلاة بسم الله، يقول الله: يذكرني عبدي، وإذا قال: الحمد لله رب العالمين، يقول الله: حمدني عبدي، الحديث.

قلنا: في إسناده عبد الله بن زياد بن سمعان، وهو متروك، وضعّفه أحمد، وكذّبه مالك، وقال ابن حبان: كان يروي مالم يسمع، فمع ضعف إسناد هذا الحديث كيف يعلل به ما رواه أصحاب الصحاح والسنن، كذا ذكره العيني في "البناية".

ومن حججهم أيضاً أنه لو كانت البسملة آية من الفاتحة: للزم التكرار في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ لوجودهما فيهما، إلا أن هذه الحجة ضعيفة، فإن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن، فالتكرار ليس نصًا على ما ذكره.

ومنها: ما رواه الترمذي وحسّنه، وأحمد في "مسنده"، وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم في "مستدركه" و"صحيحه"، وأبوداود وابن ماجه والنسائي وغيرهم عن أبي هريرة قال: إن سورةً من القرآن ثلاثون آية، شفعت لرجل حتى غفر له، وهي تبارك الذي بيده الملك. وفي إسناده عباس الجُشمي بن عبد الله، قال في "التهذيب": ذكره ابن حبان في "الثقات"، وأخرجوا له حديثًا واحداً في فضل تبارك. انتهى.

وجه الاحتجاج به أن هذه السورة ثلاثون آية بدون البسملة بلا خلاف، فعلم أنها ليست منها، وأيضاً افتتاحه بقوله: تبارك الذي بيده الملك يدل عليه، كما لا يخفى، كذا قال الزيلعي في "تخريج أحاديث الهداية".

وقال الجزري في "مفتاح الحصن الحصين": استدل بهذا الحديث من لا يرى البسملة آية؛ لأن تبارك ثلاثون آية بغيرها، ولا دليل فيه لاحتمال أن تكون آية في أول

السورة بذاتها، لا منها، وهو أحد أقوال الشافعي -انتهى-.

قلت: هذا الاحتمال هو الذي ذهب إليه المحققون من أصحابنا وغيرهم، كما ذكرنا، والاستدلال بهذا الحديث ليس لإبطاله، بل لإبطال المشهور من مذهب الشافعي أنها جزء من كل سورة.

ومنها: ما رواه ابن أبي شيبة وأحمد وأبوداود والنسائي والترمذي وحسّنه، وابن أبي داود في المصاحف وابن المنذر والنحاس في ناسخه، وابن حبان وأبو الشيخ والحاكم وصححه، وابن مردويه والبيهقي في "الدلائل" عن ابن عباس، قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال، وهي من المثاني، وإلى براءة وهي من المئين، فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: كان رسول الله ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، وقبض رسول الله، ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر بسم الله، ووضعتهما في السبع الطوال.

قال الطحاوي في "شرح معاني الآثار" بعد رواية هذا الحديث: فهذا عثمان يخبر أن بسم الله لم يكن عنده من السور، وأنه إنما كان يكتبها فيفصل السور، وهي غيرهن -انتهى-.

ومنها: أنه قد روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وغيرهم قصة بدء الوحي ونزول اقرأ باسم ربك الذي خلق، وهو أول ما نزل من القرآن على الأصح، وليس فيه ذكر البسملة، فلو كانت جزءً منها، لنزلت معها أيضاً، وأما رواية ابن جرير الطبري عن ابن عباس قال: أول ما أنزل جبريل على رسول الله، قال: يا محمد! استعذ، فقال: أستعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم، ثم قال له: قل بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قال: اقرأ باسم ربك، الحديث فضعيفة، في إسنادها ضعف وانقطاع، كما في "المواهب اللدنية".

وبعد اللتيا والتي نقول: أورد على أصحابنا أن ما ذكرتم من الأحاديث وإن دلت

على أنها ليست جزءً منها، لكن ما ذكرنا من الأحاديث صريحة في أنها جزء، غاية ما في الباب أن تكون هي ضعيفة، وهو لا يضر، فإن بعضها متعاضدة ببعضها، فهي محصلة للظن القوي بلا ريب، والمطلوب ههنا الظن لا القطع.

وفقه المقام ما ذكره الشهاب في حواشي تفسير البيضاوي من أن الاختلاف بين الحنفية والشافعية في هذا المقام مبني على الخلاف الأصولي، وهو أنه هل يكفي فيما نحن فيه الظن أم لا؟ فاختارت الشافعية أن التواتر القطعي إنما يشترط فيما يثبت قرآنًا على سبيل القطع، فأما ما يثبت قرآنًا على سبيل الحكم فيكفي فيه الظن، كما فيما نحن فيه، ومعنى كونه على سبيل الحكم أن له حكم القرآن من الكتابة بين الدفتين، ووجوب القراءة، كما حققه الغزالي وغيره من محققي الشافعية، وذهبت الحنفية إلى أن كل ما يسمى قرآنًا لابد فيه من القطع والتواتر في نفسه ومحله، كما في سورة النمل، وما بين السور ليس كذلك، وإليه مال القاضي أبو بكر الباقلاني، وشنّع على الشافعية تشنيعًا بليغًا، فحيث انتهى ذلك انتفت القرآنية، ولو حكمًا، ولذا عرفوا القرآن بأنه المنقول بين دفتي المصاحف تواترًا، واختاره ابن الحاجب وغيره من أئمة المالكية، والشافعية أيضًا مختلفون فيه، فاحفظ هذا الفقه، فإنه فقه جليل، وفي كتب الأصول له زيادة تفصيل.

قلت: هذا الفقه إنما هو بحسب مذهب قدماء أصحابنا، وأما المتأخرون منهم فلما لاح لهم قوة دلائل كون البسملة آية من القرآن، ولم يظفروا بدليل قوي يدل على جزئيتها من الفاتحة أو سورة أخرى، بل ظفروا بدليل قوي يدل على خلافه، كما بسطنا سابقًا اختاروا أنها جزء من القرآن، لا من السورة -فافهم-.

فرع:

يتفرع على هذا الاختلاف الاختلاف في تعيين آيات سورة الفاتحة بين الحنفية والشافعية بعد ما اتفقوا على أنها سبع آيات، لما أخرجه أحمد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن أبي مردويه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أم القرآن هي فاتحة الكتاب وهي السبع المثاني والقرآن العظيم» فذهبت الحنفية إلى أن البسملة خارجة عنها و ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، ويؤيده ما رواه البخاري

وأحمد والدارمي وأبوداود والنسائي وابن جرير وابن حبان وابن مردويه والبيهقي عن أبي سعيد قال: كنت أصلي فدعاني رسول الله، فلم أجبه، فقال: ألم يقل الله: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ ثم قال: ألا أعلمنك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد، فأخذ بيده، فلما أراد أن يخرج قلت: يا رسول الله! إنك قلت كذا وكذا، قال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته، وذهبت الشافعية إلى أن البسملة آية منها دون ﴿أنعمت عليهم﴾.

الباب الثاني
في نبذ من الأحكام المتعلقة بها

مسألة:

يستحب أن يقول: "بسم الله اللهم إني أعوذبك من الخبث والخبائث" عند دخول الخلاء، وكثير من الفقهاء وإن لم يصرحوا بالبسملة في هذا المقام، بل اكتفوا بالاستعاذة لورود أكثر الأحاديث في الاكتفاء بها، إلا أن بعض محققيهم من المتأخرين قد صرّحوا بندبها، لورود بعض الأحاديث بذلك، قال الشرنبلالي في "مراقي الفلاح": يقدم تسمية الله على الاستعاذة لقوله عليه الصلاة والسلام: «ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا دخل أحدكم الخلاء أن يقول بسم الله»، ولقوله عليه السلام: «إن الحشوش محتضرة فإذا أتى فليقل أعوذ بالله من الخُبث والخبائث» -انتهى-.

وقال السيد أحمد الطحطاوي في حواشيه عليه: ما ذكره من الحديثين لا يفيد التقديم، فالأولى ما قاله ابن حجر: السُنّة ههنا تقديم التسمية على التعوذ، عكس المعهود في التلاوة، لحديث اليعمري: «إذا دخلتم الخلاء فقولوا: بسم الله أعوذ بالله من الخبث والخبائث» وإسناده على شرط مسلم.

وقال بعض الفضلاء: بالاكتفاء على أحدهما يحصل أصل السنة، والجمع بينهما أفضل -انتهى كلامه-.

وفي "آكام المرجان في أحكام الجان" للقاضي بدر الدين الشبلي من أصحابنا:

روى ابن السني من حديث أنس مرفوعًا: «هذه الحشوش محتضرة، فإذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله».

ومما يدل على اطلاع الجنّ على عورات الناس عند اتيان الخلاء ما رواه الترمذي من حديث علي رضي الله عنه مرفوعًا: «ستر ما بين أعين الجنّ وعورات أمتي إذا دخل أحدكم الخلاء أن يقول بسم الله» قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده ليس بالقوي، وفي "الصحيحين" من حديث أنس: "كان رسول الله إذا دخل الخلاء قال: اللّهمّ إني أعوذبك من الخبث والخبائث"، ورواه سعيد بن منصور في "سننه"، فقال: كان يقول: بسم الله اللهم إني أعوذبك من الخبث والخبائث» -انتهى-.

وفي "الدر المنثور" في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي﴾ الآية، أخرج ابن أبي الدنيا والبيهقي عن الأصبغ قال: "كان علي رضي الله عنه إذا دخل الخلاء قال: بسم الله الحافظ عن المؤذي، وإذا خرج مسح بيده على بطنه، وقال: يا لها من نعمة لو يعلم العباد شكرها" -انتهى-.

وفي "إرشاد الساري شرح صحيح البخاري": قد روى العمري من طريق عبد العزيز بن المختار عن عبد العزيز بن صهيب بإسناد على شرط مسلم مرفوعًا: «إذا دخلتم الخلاء فقولوا بسم الله أعوذ بالله من الخبث والخبائث»، وفيه زيادة البسملة، قال الحافظ ابن حجر: لم أرها في غير هذه الرواية -انتهى-.

مسألة:

ينبغي أن يبسمل عند ابتداء الوضوء، واختلفوا فيه اختلافًا كثيرًا، فمنهم من منعه، وقال: لا يسمي قبل الوضوء أخذًا مما رواه أبو داود وابن حبان والحاكم في "مستدركه"، وصححه على شرط الشيخين، وغيرهم عن مهاجر بن قنفذ: "أنه سلم على رسول الله وهو يتوضأ، فلم يرد عليه، فلما فرغ قال: إنه لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني كرهت أن أذكر الله على غير طهر".

وروى أبو داود وغيره عن ابن عباس أنه قال: «مرّ رسول الله في سكة من سكك المدينة، وقد خرج من غائط أو بول، إذ سلّم عليه رجل، فلم يرد عليه، ثم ضرب بيديه

الأرض، فمسح وجهه مسحاً، ثم ضرب ضربة فمسح ذراعيه إلى المرفقين، وقال: إنه لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني لم أكن على طهارة» فإن هاتين الروايتين وأمثالهما تدل على كراهة ذكر الله حالة الحدث، والتسمية أيضاً ذكر من الأذكار، فوجب أن تكره عند ابتداء الوضوء.

وأنت تعلم أن هذا الاستدلال ضعيف بوجوه:

أحدها: أن الروايتين المذكورتين ضعيفتان، أما الأولى: فلما قال ابن دقيق العيد في الإمام: من أن سعيد بن أبي عروبة الذي يرويه عن قتادة عن الحسن عن الحضين عن المهاجر ضعيف، كان اختلط في آخر عمره، ولا عبرة لتصحيح الحاكم، فإنه كثيراً ما يصحح ما ليس بصحيح..

وأما الثانية: فلما قال النووي في "الخلاصة" من أن في سنده محمد بن ثابت العبدي وهو ضعيف جداً، ضعّفه ابن معين والبخاري والنسائي، كذا ذكره العيني في "البناية شرح الهداية".

وثانيها: ما ذكره العيني أيضاً من أن التسمية من لوازم إكمال الوضوء، فكان ذكرها من تمامه، والذاكر لها قبل وضوئه مضطر إليه لإقامة السنة المكملة للفرض، فخصت عموم الذكر، كيف لا وقد وردت أحاديث كثيرة تدل على الترغيب فيها عند ابتداء الوضوء.

وثالثها: أنهم جوّزوا قراءة القرآن للمحدث، وحكى النووي في "شرح صحيح مسلم" الإجماع عليه، وروى أبوداود وابن ماجه وغيرهما عن عائشة قالت: كان رسول الله يذكر الله على كل أحيانه، فما بالك بالتسمية عند ابتداء الوضوء مع ورود السنة بها، كما ستقف عليه.

ومنهم من قال: هي فرض، وهو مذهب أرباب الظاهر وإسحاق بن راهويه، وحكى المنذري عنه أنه قال: لو تركها عامداً يجب عليه إعادة الوضوء، واستدلوا على ذلك بظواهر الأحاديث التي رويت في هذا الباب، وهي وإن كانت ضعيفة لكن بعضها يعضد بعضها، وباجتماعها يحصل نوع من الحسن، كما هو مقرر في الأصول، فروى أبوداود وأحمد وابن ماجه والطبراني من حديث يعقوب بن سلمة عن أبيه عن أبي هريرة

مرفوعًا: «لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، ورواه الحاكم في "مستدركه"، فقال: فيه عن يعقوب بن أبي سلمة عن أبيه الخ، ثم قال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بيعقوب بن أبي سلمة الماجشون، واسم أبي سلمة دينار -انتهى-.

وتعقبه الإمام تقي الدين بن دقيق العيد في الإمام بقوله: نقل عن الحاكم أنه أخرج هذا الحديث في "المستدرك"، وصححه باحتجاج مسلم بيعقوب، وهذا إن صح عنه فهو انتقال ذهني من يعقوب بن سلمة إلى يعقوب بن أبي سلمة، ويعقوب بن أبي سلمة الماجشون احتج به مسلم، ويعقوب بن سلمة الليثي هذا لم يحتج به مسلم، وقد أخرجه ابن ماجه والدارقطني من رواية ابن أبي فديك، فلم يقولا إلا ابن سلمة - انتهى كلامه

قال العلامة الزيلعي في "تخريج أحاديث الهداية": هذا الكلام من تقي الدين مشعر بأنه لم ير "المستدرك"، وقد صرح هو في باب مواقيت الصلاة أنه رآه، فقال بعد ما نقل كلامًا طويلا: هكذا رأيته في نسخة عتيقة من "المستدرك"، وقال في كتاب الزكاة بعد أن نقل منه حديثًا: هكذا وجدته في أصل من "المستدرك" انتهى-.

وأنت تعلم أن هذا القول من الزيلعي على ليس بشيء؛ لجواز أن تكون نسخة "المستدرك" عند التقي ناقصة، فرأى بعض ما فيها، ولم ير باقيها، كما لا يخفى.

وتعقب الحاكم الحافظ عبد العظيم المنذري أيضًا، فقال في "كتاب الترغيب والترهيب": ليس كما قال الحاكم، فإنهم رووه عن يعقوب بن سلمة عن أبيه عن أبي هريرة، وقد قال البخاري وغيره: لا يعرف لسلمة سماع من أبي هريرة، ولا ليعقوب سماع من أبيه، وسلمة أيضًا لا يعرف بمن روى عنه، إلا يعقوب، فأين شروط الصحة - انتهى.

وروى الدارقطني والبيهقي من طريق أيوب النجار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعًا: «ما توضأ من لم يذكر اسم الله عليه وما صلى من لم يتوضأ». قال البيهقي: فيه انقطاع، فإن أيوب كان يقول: لم أسمع من يحيى إلا حديثًا واحدًا، وهو حديث: التقى آدم وموسى، ذكر ذلك يحيى بن معين فيما رواه عنه ابن أبي مريم -انتهى-.

وروى الترمذي واللفظ له، وابن ماجه والبيهقي والطحاوي في "شرح معاني الآثار" عن أبي ثفال -بكسر الثاء المثلثة، واسمه ثمامة- عن رباح بن عبد الرحمن أنه سمع جدته بنت سعيد بن زيد تحدث أنها سمعت أباها يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» قال الترمذي: قال أحمد: لا أعلم في هذا الباب حديثًا له إسناد جيد، وقال محمد بن إسماعيل -يعني البخاري-: أحسن شيء في هذا الباب حديث ابن عبد الرحمن -انتهى- ورواه الحاكم وصححه، وأعله ابن القطان في "كتاب الوهم والإيهام"، وقال: فيه ثلاثة مجاهيل: أبو ثفال ورباح وجدته لا تعرف بغير هذا، ولا يعرف لها اسم -انتهى-.

وذكره ابن أبي حاتم في "كتاب العلل"، وقال: هذا الحديث ليس عندنا بذاك، أبو ثفال مجهول، ورباح مجهول، كذا ذكره الزيلعي في "تخريج أحاديث الهداية".

وفي "تهذيب التهذيب" للحافظ ابن حجر: ثمامة بن وائل بن حصين أبو ثفال روى عن أبي بكر رباح، وأبي هريرة، وعنه عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي وعبد العزيز ويزيد بن عياض وغيرهم، قال البخاري: في حديثه نظر، وأخرج له الترمذي وابن ماجه حديثًا واحدًا في التسمية على الوضوء.

قلت: قال الترمذي في "علله الكبير"، وفي "الجامع": سألت محمدًا عن هذا: فقال: ليس في هذا الباب أحسن عندي من هذا. وقال البزار: ثمامة بن حصين مشهور، وذكره ابن حبان في "الثقات" في الطبقة الرابعة، ووقع في جامع الترمذي أيضًا ثمامة بن حصين، وقرأت في أشعار بني مرّة وأنسابهم أبو ثفال اسمه وائل بن هاشم بن حصين -انتهى كلامه-.

وفيه أيضًا في فصل الراء رباح بن عبد الرحمن بن أبي سفيان بن حويطب بن عبد العزى أبو بكر المدني روى عن جدته عن أبيها، وهو سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وعن أبي هريرة، وعنه إبراهيم بن سعد وأبو ثفال المري وغيرهما، له في الترمذي وابن ماجه حديث واحد في التسمية على الوضوء.

قلت: في حديثه عن أبي هريرة عندي نظر، والظاهر أنه مقطوع، وذكره ابن حبان في أتباع التابعين -انتهى-. وروى ابن ماجه من حديث كثير بن زيد عن ذبيح بن عبد

الرحمن بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي سعيد مرفوعًا: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» ورواه الحاكم أيضًا وصححه، وأسند إلى الأثرم أنه قال: سألت أحمد بن حنبل عن التسمية في الوضوء، فقال: أحسن ما فيها حديث كثير بن زيد، ولا أعلم فيها حديثًا ثابتًا، وأرجو أن يجزيه الوضوء؛ لأنه ليس فيه حديث أحكم -انتهى- وقال الترمذي في "علله الكبير": قال محمد بن إسماعيل: ذبيح بن عبد الرحمن منكر الحديث -انتهى-.

وفي "البناية": قال أحمد: كثير ليس به بأس، وعن ابن معين: ليس بالقوي، وعن أبي زرعة: صدوق فيه لين، وعن أبي حاتم: صالح الحديث ليس بالقوي -انتهى- وروى ابن ماجه أيضًا من حديث عبد المهيمن بن عباس بن سهل بن سعد الساعدي عن أبيه عن جده مرفوعًا: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه، ولا صلاة لمن لم يصل على رسول الله» قال العيني في "البناية": أخرجه الطبراني أيضًا، وعبد المهيمن ضعيف، لكنه تابعه أخوه، وهو مختلف فيه -انتهى-.

وفي "تهذيب التهذيب": عبد المهيمن بن عباس روى عن أبيه عن جده، وأبي حازم بن دينار، وامرأة لم تسم، وعنه ابنه عباس وعبد الله بن نافع وابن أبي فديك ويعقوب بن محمد الزهري، قال البخاري: هو منكر الحديث. وقال النسائي: ليس بثقة. قلت: وقال ابن حبان: لما فحش الوهم في روايته بطل الاحتجاج به، وقال علي بن الجنيد: ضعيف الحديث، وقال النسائي في موضع آخر: متروك الحديث. وقال أبو حاتم: منكر الحديث. وقال الساجي: عنده نسخة عن أبيه عن جده فيها مناكير، وعن ابن معين: أبي وعبد المهيمن أخوان وأبي أقومهما، وقال الدارقطني: ليس بالقوي، وقال أبو نعيم: روى عن آبائه أحاديث منكرة، وذكره البخاري في من مات بين الثمانين والتسعين -انتهى- وفيه أبي بن العباس بن سهل أخو عبد المهيمن روى عن أبيه وأبي بكر بن محمد، وعنه زيد بن الحباب وعتيق، قال أبو بشر: ليس بالقوي.

قلت: وقال ابن معين: ضعيف. وقال أحمد: منكر الحديث، وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال البخاري: ليس بالقوي، وإنما روى له البخاري في موضع واحد في ذكر خيل رسول الله ﷺ -انتهى-.

وروى الطبراني في "الأوسط" عن أبي بسرة قال: صعد رسول الله ذات يوم المنبر،

فحمد الله وأثنى عليه، وقال: أيها الناس! لا صلاة إلا بوضوء، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه، ولا يؤمن بالله من لم يؤمن بي، ولا يؤمن بي من لا يعرف حق الأنصار. قال العيني: ورواه الدولابي أيضًا في الكنى وألقاب الصحابة، وروى أبوموسى في "كتاب المعرفة" نحوه عن أم سبرة، وقال الذهبي: أم سبرة لها حديث لا يصح -انتهى كلامه-.

ومما يستدل على فرضية التسمية به ما روى ابن خزيمة والنسائي في باب التسمية عند الوضوء والدارقطني من حديث معمر عن ثابت وقتادة عن أنس قال: "طلب بعض أصحاب رسول الله ﷺ وضوءً، فلم يجد، فقال: هل مع أحد منكم ماء، فوضع يده فيه، وقال: توضؤوا باسم الله، قال أنس: فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه حتى توضؤوا من عند آخرهم، قال قتادة: قلت لأنس: كم تراهم؟ قال: نحوًا من سبعين"، قال الزيلعي: رواه البيهقي أيضًا، وقال: هذا أصح ما في التسمية، وأصل الحديث عن أنس متفق عليه، وإنما المقصود برواية معمر هذه اللفظة التي ذكر فيهما التسمية -انتهى-.

وروى البزار في "مسنده" عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا بدأ الوضوء سمى. وروى الدارقطني عنها: كان إذا مس طهورًا ذكر اسم الله عليه، فهذا كله يدل على أن التسمية فرض.

وأجاب أصحابنا عن هذه الأحاديث إجمالا عن جميعها: بأن كلا منها ضعيف، لا يقوم به حجة، فكيف تثبت به الفرضية التي هي من مدلولات القطعيات.

وتفصيلا: أما عن حديث أنس فبأنه ليس فيه ما يدل على وجوب التسمية، فإن قوله ﷺ: «توضؤوا باسم الله» لايدل على أنه فرض في الوضوء، ولهذا قال الزيلعي: الحديث ليس فيه دلالة، فتأمله -انتهى-.

وأما عن حديث عائشة فبأنه ليس فيه ما يدل على المدعى إلا لفظة كان، وهو لايدل على الدوام والاستمرار مالم تنضم به قرينة خارجية، كما حققه النووي في "شرح صحيح مسلم"، فهو لا يدل على الوجوب أيضًا، فضلا عن الفرضية، ولو سلّمنا أن كان يدل على الدوام، كما صرّح به كثير من محققي المذهب، منهم العيني والزيلعي، فثبوت الافتراض غير صحيح.

وأما عن الأحاديث السابقة: فبأنه يحتمل أن يكون معنى: لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ونحوه أنه لا وضوء متكاملا في الثواب، وهذا كقوله ﷺ: «ليس المسكين من ترده اللقمة واللقمتان» فلم يرد بذلك أنه خارج من حد المسكنة حتى تحرم عليه الصدقة، بل أراد أنه ليس بالمسكين الكامل، وكقوله: «ليس المؤمن من يبيت شبعان وجاره جائع» فلم يرد به أنه خارج عن حد الإيمان، إنما أراد به أنه خارج عن حد الإيمان الكامل، فثبت من ذلك أن الوضوء بلا تسمية يخرج به المتوضئ من الحدث، كذا ذكره الطحاوي في "شرح معاني الآثار".

ثم قال: وأما وجه ذلك من حيث النظر فإنا رأينا أشياء لا تدخل فيها إلا بكلام، منها العقود التي يعقدها الناس من البياعات والمناكحات وما أشبه ذلك، وكالصلاة والحج يدخل فيها بالتكبير والتلبية، ثم رجعنا إلى التسمية في الوضوء هل يشبه شيئًا من ذلك، فرأينا غير مذكور فيها إيجاب شيء كما كان في النكاح والبيوع، فخرجت بذلك منها، ولم تكن أيضًا ركنًا من أركان الوضوء، كما كان التكبير ركنًا من الصلاة.

فإن قيل: قد رأينا الذبيحة لابد من التسمية عندها، ومن ترك ذلك متعمداً لم تؤكل ذبيحته، فالتسمية أيضًا كذلك. قلنا له: لقد تنازع الناس في ذلك، فقال بعضهم: يؤكل، وقال بعضهم: لا يؤكل، فأما من قال: يؤكل فقد كفينا البيان بقوله، وأما من قال: لا يؤكل، فإنه يقول: إن تركها ناسيًا يؤكل، وسواء عنده كان الذابح مسلمًا، أو كافرًا بعد أن كان كتابيًا، فجعلت التسمية ههنا في قول من أوجبها لبيان الملة، فإذا سمى الذابح صارت ذبيحته من ذبائح الملة المأكولة ذبيحتها، والتسمية على الوضوء ليست للملة، إنما هي مجعولة للذكر، فقسنا ذلك على سبب من أسباب الصلاة، فرأينا من أسباب الصلاة ستر العورة والوضوء، فكان ستر عورته لا يضره عدم التسمية، فكذلك الوضوء أيضًا، وهذا هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله -انتهى كلامه ملخصًا-.

واستدل أصحابنا على عدم فرضية التسمية بما رواه أصحاب السنن الأربعة من حديث علي بن يحيى بن خلاد عن أبيه عن عمه رفاعة بن رافع في حديث المسيء صلاته، قال له رسول الله ﷺ: «إذا قمت فتوضأ كما أمرك الله»، وفي لفظ لهم: «أنها لا

تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين» الحديث. فلم يذكر التسمية فيه، ولو كانت ركنًا من أركان الوضوء لذكرها فيه.

وأصرح منه ما رواه الدارقطني والبيهقي عن ابن عمر مرفوعًا: «من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورًا لجسده، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورًا لأعضائه».

وروينا أيضًا عن ابن مسعود مرفوعًا: «إذا طهر أحدكم فليذكر اسم الله عليه فإنه يطهر جسده كله وإن لم يذكر اسم الله عليه لم يطهر منه إلا ما مر عليه الماء فإذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ثم ليصل عليّ فإذا قال ذلك فتحت له أبواب الجنة».

لا يقال: هاتان الروايتان ضعيفتان، أما الأولى فلأنه رواه الدارقطني عن أحمد بن محمد بن زياد عن محمد بن غالب عن هشام عن عبد الله بن حكيم عن عاصم بن محمد عن نافع عن ابن عمر، وقال البيهقي: هذا ضعيف، وأبو بكر الزاهدي غير ثقة عند أهل العلم بالحديث -انتهى-.

قال العيني: قلت: أراد بأبي بكر، عبد الله بن حكيم، وذكره المزي بفتح الحاء. وقال يحيى بن معين: عبد الله بن حكيم أبو بكر ليس بشيء، وقال ابن حبان: يضع الحديث على الثقات -انتهى-.

وأما الثانية فلأنه رواه الدارقطني عن عثمان بن أحمد عن إسحاق بن إبراهيم بن سلمة عن يحيى بن هاشم عن الأعمش عن شقيق عن ابن مسعود. وقال البيهقي: هذا ضعيف، لا أعلم رواه عن الأعمش غير يحيى بن هاشم، وهو متروك الحديث -انتهى- فمع ضعفهما كيف يثبت منهما المطلوب؟

لأنا نقول: عدم كون التسمية فرضًا في الوضوء هو الأصل، لا يحتاج لإثباته إلى دليل فضلا عن دليل قوي، وإنما احتجنا إليه لحصول الاطمئنان، وهو حاصل بهذين الحديثين، ولو كانا ضعيفين، كيف لا؟ وقد تأيد ذلك بحديث المسيء صلاته، وأما كونها فرضًا كما هو مذهب الخصم فهو محتاج البتة إلى دليل قوي صريح، ولم يوجد إلى الآن، كما أشرنا إليه -فافهم-.

وبعد اللتيا والتي نقول: الكلام في هذا المقام عندنا من وجوه:

الأول: أن أصحابنا بعد ما اتفقوا على أن التسمية ليست بفرض عند الوضوء حتى لو تركها أجزأه، اختلفوا على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه سنة مؤكدة عند ابتداء الوضوء، أما كونها سنة؛ فلورود الأحاديث السابقة بمقتضى التأويل المذكور، ولولاه لكانت واجبة، وأما كونها عند ابتداء الوضوء فلدلالة حديث عائشة المذكور سابقًا عليه، وهذا هو مختار كثير من أصحابنا، والمنصوص في عبارات فقهاءنا منهم القدوري نصّ على السنية في مختصره، وشرح مختصر الكرخي والطحاوي والعيني صرّح به في "شرح الهداية" و"منحة السلوك شرح تحفة الملوك"، وصاحب "التحفة"، وصاحب "الهداية" في "مختارات النوازل"، وصاحب "الكافي" في الكافي، وفي المستصفى شرح الفقه النافع، والكنز، وصاحب "الظهيرية"، وقال: السنية هو الصحيح، وصاحب "الوقاية" وشراحها، وصدر الشريعة في "مختصر الوقاية"، وقرره عليه شراحه: القهستاني والبرجندي وإلياس زاده وغيرهم، وصاحب "تنوير الأبصار"، وقرره عليه شارحه في "الدر المختار"، والشرنبلالي نص عليه في "نور الإيضاح"، وشرحه "مراقي الفلاح"، وملا خسرو نص عليه في "الغرر" وشرحه الدرر وغيرهم.

واعترض عليهم: بأن حديث لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه بظاهره يفيد الافتراض.

وأجابوا عنه بأنه محمول على نفي الكمال، كيف لا؟ والافتراض لا يثبت بأخبار الآحاد، ولو أثبتناه لزم الزيادة على الكتاب بخبر الآحاد، فإن المذكور في الكتاب ليس إلا الغسل والمسح، والزيادة على الكتاب بخبر الآحاد لا يجوز، كما هو محقق في كتب الأصول.

ثم اعترض عليهم بأن الحديث المذكور بعدما أولتموه إلى نفي الكمال صار نظير حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وحديث: «صلّ فإنك لم تصل» وقد أثبتتم بهما وجوب قراءة الفاتحة والتعديل، فلم لا تثبتون وجوب التسمية بهذا الحديث.

وأجابوا عنه من وجوه كلها ضعيفة:

منها: ما في بعض شروح "الهداية" من أنا لا نسلم أنه نظيرهما، بل خبر الفاتحة والتعديل أشهر من خبر التسمية، ورده صاحب "غاية البيان" بأنه إذا كان خبر الفاتحة مشهوراً، تعين كونها فرضاً لجواز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور، وهو خلاف المذهب.

ومنها: أن خبر الفاتحة تأيد بمواظبة رسول الله ﷺ قراءة الكتاب من غير ترك، ولا كذلك التسمية، حيث لم تثبت عليها المواظبة، ورده العيني بأنه منقوض بالتكبيرات المتخللة في أثناء الصلاة.

ومنها: ما ذكره النسفي في "المستصفى" من أن خبر الفاتحة ورد في الصلاة، وهي عبادة قصدية، وخبر التسمية ورد في الوضوء، وهو ليس بعبادة مقصودة، فانحطت رتبته عن الأولى، فأفاد السنية. وفيه أن الانحطاط يمكن بأن يقال: واجب الوضوء أقل رتبة وأدنى إثماً عند الترك من واجب الصلاة.

ومنها: ما اختاره العيني وقال: هو الجواب القاطع من أن خبر الفاتحة متفق على صحته، وخبر التسمية ليس كذلك، حتى روي عن أحمد أنه قال: لا أعلم فيها حديثاً أقوى، ولأنه ﷺ علّم الأعرابي الوضوء، ولم يذكر التسمية وهو جاهل أحكام الوضوء، فلو كانت شرطاً لعيّنه.

ثم قال العيني: فإن قلت: روي في حديث عائشة أنه عليه السلام سمى كما ذكرنا عن البزار. قلت: ضعّفه بعضهم، قال ابن عدي: بلغني عن أحمد أنه نظر في جامع إسحاق بن راهويه، فإذا أول حديث أخرجه هذا الحديث، فأنكره جداً، وقال: أول حديث يكون في الجامع عن حارثة، وكان في إسناده حارثة بن محمد، وهو ضعيف. وروي عن أحمد أنه قال: هذا يزعم أنه اختار أصح شيء في إسناده، وهذا ضعيف في حديث لين. ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نسلم أنه عليه الصلاة والسلام سمى باعتبار الوجوب، بل باعتبار أنها مستحبة في ابتداء جميع الأفعال، كما في حديث: «كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر».

وقد حمل بعضهم قوله عليه السلام: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» على أنه الذي يتوضأ ويغتسل، ولا ينوي وضوءاً للصلاة ولا غسلاً للجنابة، كما رواه

أبو داود: حدثنا أحمد بن السرح، قال: حدثنا ابن وهب عن الدراوردي قال: ذكر ربيعة أن تفسير لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه أنه الذي يتوضأ ويغتسل ولا ينوي، وذلك لأن النسيان محله القلب، فوجب أيضًا أن يكون محل الذكر الذي يضاد النسيان، وذكر القلب إنما هو النية.

هذا توجيه كلام ربيعة بن أبي عبد الرحمن المدني شيخ مالك والأوزاعي والليث.

قلت: الذكر الذي يضاد النسيان بضم الذال، والذكر بالكسر يكون باللسان، والمراد بالمذكور في الحديث هو الذكر باللسان، فكيف يتم كلام ربيعة، وفيه تعسف بعيد لاتدل قرينة من القرائن اللفظية والحالية عليه، فلا حاجة إلى هذا التكلف إذا حملناه على نفي الفضيلة والكمال -انتهى كلامه-.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب لا يقطع مادة الإشكال أيضًا، فإن حديث «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» وإن لم يكن مثل حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» في الصحة، لكنه ليس بساقط أيضًا، فإن كثرة الطرق وإن كان كل منها ضعيفًا، قد رقاه إلى الحسن على ما هو مقرر في أصول الحديث، فما المانع من ثبوت الوجوب به-فافهم-

ومنها: أنه قد تقرر في مداركهم، واشتهر بين كلماتهم أن لا واجب في الوضوء، وادعى بعضهم فيه الإجماع، فلو قلنا بوجوب التسمية لزم بطلانه.

ورد على ما في "شرح المنار" لابن ملك وشرحه لأستاذ أساتذة الهند المسمّى بـ"الصبح الصادق" وحاشية "نورالأنوار" لأبي وأستاذي نوّر الله مرقده، وغيرها من كتب الأصول، إما أولا: فبأن هذه المقدمة ظنّية، فلا يجوز بها إبطال ما نطق به الحديث.

وأما ثانيًا: فلأن اشتهار هذه المقدمة إنما هو عند من لا يرى واجبا في الوضوء، ولهذا لما مال ابن الهمام في "فتح القدير" إلى وجوب التسمية ردها بأحسن رد.

وأما ثالثًا: فلأن غاية ما استدلوا لإثباتها أن الوضوء تبع للصلاة، وأفعال الصلاة منها أركان ومنها واجبات ومنها سنن، فلو قلنا: بتقسيم أفعال الوضوء أيضًا إليها، لزم مساواة الفرع الأصل، وهو سخيف جدًا، لأن الواجب كالفرض في حق العمل، ولما ثبت الفرض في الوضوء، فما المانع من ثبوت الواجب فيه؟ على أنه لا تلزم المساواة

لوجود الفرق من وجه آخر، وهو أن الوضوء لا يلزم بـ ... والشروع، والصلاة تلزم، والقول بأن الواجب من خصائص العبادات المقصودة، والوضوء غير مقصود، كما ذكره صاحب "نور الأنوار"، ضعيف أيضًا، لكونه دعوى بلا دليل، ولو كان كذلك لما ذهب ابن الهمام إلى وجوب التسمية.

ومنها: ما ذكره ابن ملك في "شرح المنار"، وحسّنه، وتبعه من جاء بعده من أن الأدلة السمعية أربعة أنواع: قطعي الثبوت والدلالة، كالنصوص المفسرة والمحكمة، وقطعي الثبوت ظني الدلالة، كالآيات المؤوّلة، وظنّي الثبوت قطعي الدلالة، كأخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية، وظني الثبوت ظني الدلالة، كالتي مفهوماتها ظنية. فبالأول يثبت الفرض، وبالثاني والثالث الوجوب، وبالرابع السنة أو الاستحباب، فيكون ثبوت الحكم بقدر دليله، وخبر التعديل من القسم الثالث، وأما خبر التسمية فليس منه؛ لأن مثله يستعمل لنفي الفضيلة.

وأنت تعلم أن هذا الجواب أيضًا ليس بحسن، لكونه منقوضًا بحديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» كما لا يخفى.

وثانيها: وهو أضعفها إنها مستحبة، قيل: وهو ظاهر الرواية، وإليه مال صاحب "الهداية"، حيث قال: فيها الأصح أنها مستحبة، وإن سماها في الكتاب سنّة -انتهى.

ووجهه أن السنة ما فعله رسول الله ﷺ مواظبة، ولم تثبت على التسمية، بدليل أن عثمان وعليًا حكيًا وضوءه، ولم ينقلا التسمية، ولأن قوله ﷺ: «لا وضوء لمن لا يسمّ»، إما أن يراد به نفي الجواز، أو نفي الفضيلة، والأول منتف للزوم معارضة خبر الواحد كتاب الله، فتعين الثاني، ونفي الفضيلة دليل الاستحباب، وما روى أنه ﷺ سمّى، فنقول: نعم، لكن لا نسلم أنها كانت باعتبار أنها سنة في الوضوء، بل باعتبار أنها مستحبة في ابتداء جميع الأفعال، كذا في "غاية البيان" وغيره.

ورده العيني بأنها كيف تكون مستحبة مع ورود كثير من الأحاديث الدالة على السنية بمقتضى التأويل المذكور، ولولاه لكانت واجبة -انتهى-.

وفي "فتح القدير" قوله: الأصح أنها مستحبة، يجوز كون مستنده فيه ضعف الأحاديث، ويجوز كون حديث المهاجر بن قنفذ قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو يتوضأ،

فسلمت عليه، فلم يرد عليّ، فلما فرغ قال: إنه لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني كنت على غير وضوء، رواه أبوداود وابن ماجه وابن حبان في "صحيحه". ورواه أبوداود في "صحيحه" من حديث محمد بن ثابت العبدي، حدثنا نافع عن ابن عمر قال: مرّ رسول الله ﷺ في سكة من سكك المدينة، وقد خرج من غائط أو بول إذ سلّم عليه رجل، فلم يرد عليه السلام، ثم إنه ضرب بيده الحائط، فمسح وجهه مسحا، ثم ضربه فمسح ذراعيه، ثم قال: لم يمنعني أن أرد عليك إلا أني لم أكن على طهارة.

وما في "الصحيحين": أنه أقبل من نحو بئر جمل، فلقيه رجل فسلّم عليه، فلم يرد حتى أقبل على الجدار، فمسح وجهه ويديه، ثم رد.

وروى البزار هذه القصة من حديث أبي بكر رجل من آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وزاد وقال: إنما رددت عليك خشية أن تقول: سلمت عليه فلم يرد عليّ، فإذا رأيتني على هذه الحالة، فلا تسلم عليّ، فإني لا أرد عليك. وأبو بكر هذا هو ابن عمر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب، قاله عبد الحق، ولا بأس به، ووقع مصرحًا باسمه ونسبه في مسند السراج.

وروى ابن ماجه عن جابر: "أن رجلا مرّ على رسول الله ﷺ وهو يبول، فسلّم عليه، فقال: إذا رأيتني على هذه الحالة... الحديث.

فلينظر في التوفيق بين هذه، وكيف كان، فهي متظافرة على عدم ذكره ﷺ اسم الله على غير طهارة، ومقتضاه انتفاؤه في أول الوضوء، وما أعلّ به غير قادح عند المتأمّل، فهي معارضة خبر التسمية بعد القول بحسنه بناءً على أن كثرة طرق الضعيف ترقيه إلى ذلك، وهو أوجه القولين، بل بعضها بخصوصه حسن لمن تأمل كلام أهل الشأن عليها، فتخرجه عن السنية كما أخرجته عن الإيجاب، وكذا عدم نقلها في حكاية علي وعثمان يدل على ما قلنا.

والجواب: أن الضعف منتفٍ لما قلنا، والمعارضة غير متحققة؛ لأن المكروه الذكر الذي لا يكون من متممات الوضوء، وهو لا يستلزم كراهة ما جعل شرعًا من ذكر الله تكميلا له بعد ثبوت جعله كذلك بالحديث الحسن، وعدم نقلهما في حكايتهما، إما لأنهما إنما حكيا الأفعال التي للوضوء، والتسمية ليست من نفسه، بل ذكر يفتتح هو بها،

وإما لعدم نقل الرواة عنهما، وإن قالاها، إذ قد ينقل الراوي بعض الحديث اشتغالا بالمهم بناءً على ما اشتهر من الافتتاح بها بين السلف في كل أمر ذي بال، كما رواه أبوداود والنسائي وابن ماجه بلفظ: «كل أمر ذي بالٍ لم يبدأ بالحمد لله فهو أقطع»، وفي رواية: «أجذم»، وفي رواية: «لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم»، رواها ابن حبان من طريقين، وحسّنه ابن الصلاح، وبالجملة عدم النقل لا ينفي الوجود، فكيف بعد الثبوت بوجه آخر، ألا ترى أنهم لم ينقلوا التخليل، وكذا السواك وهو سنة -انتهى كلامه ملخصًا-.

ثالثها: وهو أصحها وأحسنها أنها واجبة، وإليه مال ابن الهمام حيث قال: بقي أن يقال: فإذا سلم خبر التسمية عن المعارض مع حجيته، فما موجب العدول به إلى نفي الكمال، وترك ظاهره من الوجوب، فإن قلنا: إنه حديث: «إذا تطهر أحدكم وذكر اسم الله عليه فإنه يطهر جسده كله، فإن لم يذكر لم يطهره إلا ما مرّ عليه الماء»، فهو حديث ضعيف، إنما يرويه عن الأعمش يحيى بن هاشم، وهو متروك.

وإن قلنا: إنه حديث المسيء صلاته، فإن في بعض طرقه: «إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله»، وفي لفظ: «إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله، فيغسل وجهه»، الحديث حسنه الترمذي، ولم يذكر فيه التسمية في مقام التعليم، فقد أعلّه ابن القطان، فإن يحيى بن خلاد من رواته لا يعرف له حال، فأدى النظر إلى وجوب التسمية في الوضوء، غير أن صحته لا يتوقف عليها؛ لأن الركن إنما يثبت بالقاطع، وبهذا يندفع ما قيل: المراد به نفي الفضيلة؛ لئلا يلزم نسخ آية الوضوء، أي الزيادة عليها، فإنه إنما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب.

وما قيل: إنه لا مدخل للوجوب في الوضوء؛ لأنه شرط تابع، فلو قلنا: بالوجوب فيه لساوى التبع الأصل، إذ اشتراكهما بثبوت الواجب فيهما لا يقتضيه لثبوت عدم المساواة بوجه آخر، وهو أن الوضوء لا يلزم بالنذر، بخلاف الصلاة، مع أنه لا مانع من الحكم بأن واجبه أحط رتبة من واجب الصلاة كفرضه بالنسبة إلى فرضها.

فإن قيل: يرد عليه ما قالوا: إن الأدلة السمعية على أربعة أنواع، الرابع منها ما هو ظني الثبوت والدلالة، وأعطوا حكمه إفادة السنة والاستحباب، وجعلوا منه خبر التسمية، وصرّح بعضهم بأن وجوب الفاتحة ليس من حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة

الكتاب»، بل بالمواظبة من غير ترك.

فالجواب: أنهم إن أرادوا بظني الدلالة مشتركها سلمنا الأصل المذكور، ومنعنا كون الخبرين من ذلك، بل نفي الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور، فإن النفي متسلط على الوضوء والصلاة، فإن قلنا: النفي لا يتسلط إلى الجنس، بل ينصرف إلى حكمه، وجب اعتباره في الحكم الذي هو الصحة؛ لأن الحقيقة أقرب من المجاز، وإن قلنا: يتسلط ههنا؛ لأنها حقائق شرعية، فتنتفي شرعًا لعدم الاعتبار شرعًا، وإن وجدت جنسًا فأظهر في المراد، فنفي الكمال على الوجهين احتمال خلاف الظاهر.

وإن أرادوا به ما فيه احتمال ولو مرجوحًا، منعنا صحة الأصل المذكور، وأسندناه بأن الظن واجب الاتباع في الأدلة الشرعية الاجتهادية، وعلى هذا مشى المصنِّف في خبر الفاتحة -انتهى كلامه-.

فهذا الكلام صريح في أنه يميل إلى وجوبها، ويعترض على القائلين بالسنِّية والاستحباب.

وقال صاحب "البحر الرائق": العجب من الكمال ابن الهمام أنه في هذا الموضع نفى ظنِّية الدلالة من حديث التسمية بمعنى مشتركها، وأثبتها له في باب شروط الصلاة بأبلغ وجوه الإثبات، بأن قال: ولا شك في ذلك؛ لأن احتمال نفي الكمال قائم، فالحق ما عليه علماؤنا من أنها مستحبة، كيف وقد قال الإمام أحمد: لا أعلم فيها حديثًا ثابتًا - انتهى كلامه-.

قلت: عبارة ابن الهمام في ذلك المقام: هكذا الحق أن الآية يعني قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ﴾ ظنية الدلالة في ستر العورة، فمقتضاها الوجوب لا الافتراض. ومنهم من أخذ منها ومن حديث: «لا صلاة لحائض إلا بخمار»، فيثبت الفرض بالمجموع.

وفيه ما لا يخفى بعد تسليم قطعية الدلالة في الحديث، وإلا فهو قد اعترف في نظيره من نحو: «لا وضوء لمن لم يسمِّ ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» أنه ظني الدلالة، ولا شك في ذلك؛ لأن احتمال نفي الكمال قائم، انتهت. فانظر في هذه العبارة هل يوجد فيها أثر أن القول بأنه ظني الدلالة مختار عنده، حتى يخالف ما حققه

سابقًا، بل هو متكلم مهنا مع الجمهور على سبيل إلزامهم، والمذكور سابقًا هو مؤدى نظره، كما لا يخفى، فلا عجب منه أصلا. إنما العجب من صاحب "البحر" حيث يقول: الحق ما عليه علماءنا أنها مستحبة . . . إلخ، فإن القول بالاستحباب إنما هو سبيل صاحب "الهداية"، ومن يحذو حذوه، وجمهور علماءنا مشوا على السنية، فلو لم يكن الوجوب حقًا، فلا أقل من أن تكون السنية حقة لا الاستحباب.

وقول أحمد: لا أعلم فيها حديثًا ثابتًا، ليس معناه أنه ليس فيه حديث ثابت أصلا، بل معناه أنه ليس فيه حديث صحيح الإسناد، كما لا يخفى على ماهر كلام أهل الشأن، وقد عرفت أن الحديث حسن لكثرة طرقه، وأعجب منه ضم قوله: «فالحق» مع آخر عبارة ابن الهمام بدون إيراد لفظ -انتهى- ونحوه على خلاف دأبه المستمر، فإن دأبه في "البحر": أنه كلما نقل عبارة جعل في آخرها -انتهى- وهل هذا إلا ليظن الظان أن قوله: فالحق . . . اه أيضًا داخل في عبارة ابن الهمام، فتوجد المخالفة التامة، وليس كذلك -فتأمل-.

الوجه الثاني: اختلفوا في لفظها، فقال الطحاوي: يقول: بسم الله العظيم، والحمد لله على دين الإسلام، وعن الوبري أن يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، والأحسن أن يجمع بينهما، لورود الآثار بهما، كذا في "المجتبى". وفي "البناية": المنقول عن السلف على ما ذكره الطحاوي بسم الله العظيم، والحمد لله على دين الإسلام. وقال الأكمل: إنه المرفوع إلى رسول الله.

قلت: هذا عجز منه لم يبين من رفعه، ومن رواه من الأئمة، وكذا قال البخاري: هو المروي عن رسول الله ﷺ. قلت: روى الطبراني في "الصغير": بإسناد حسن عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا هريرة إذا توضأت فقل بسم الله والحمد لله» الحديث -انتهى-.

الوجه الثالث: اختلفوا في وقتها، فقال بعض المشايخ: يسمي قبل الاستنجاء؛ لأنه سنة الوضوء فيسمي قبله، ليقع جميع أفعال الوضوء بها، وقال بعض المشايخ: يسمي بعده؛ لأن ما قبله حال انكشاف العورة، وذكر الله في تلك غير مستحب، وهو مختار صاحب جوامع الفقه، واختار صاحب "الهداية" الجمع بين القولين، فقال:

يسمي قبل الاستنجاء وبعده، وهو الصحيح، وذلك لأن الاستنجاء أمر ذو بال، فيبدأ في بذكر الله، للحديث الوارد في أمر ذي بال، والوضوء أيضاً أمر آخر، فيبدأ به أيضاً، كذ قال العيني.

ثم قال: فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن يكون عند غسل كل عضو؛ لأن كل واحد من ذلك أمر على حدة. قلت: الوضوء أمر واحد بخلاف الاستنجاء والوضوء، فإنهم عملان مختلفان على أنه لو سمى عند غسل كل عضو لا يمنع من ذلك، ولا يكره، بل هو مستحب -انتهى-.

وفي "غنية المستملي شرح منية المصلي": الأصح أنه يسمي مرتين: مرة قبل كشف العورة، ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل الأعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيه، فقال بعضهم: يسمي قبله، وقال بعضهم: بعده.

قال قاضي خان: "والأصح أن يسمي مرتين، والاختلاف فيه كالاختلاف في وقت غسل اليدين، فقال بعضهم: قبل الاستنجاء، وقال بعضهم: بعده، والأصح أنه يغسلهما مرتين -انتهى-.

وفي "مراقي الفلاح": يسمي كذلك قبل الاستنجاء وكشف العورة في الأصح -انتهى-.

قال الطحاوي في حواشيه: قوله: كذلك، أي بالصيغة المتقدمة، والذي سبق أنه ﷺ كان إذا دخل الخلاء قال: بسم الله اللّهمّ إني أعوذبك من الخبث والخبائث، وإنما يسمي قبل الاستنجاء لأنه ملحق بالوضوء من حيث إنه طهارة، وظاهر هذا أنه قاصر على الاستنجاء بالماء، وبه قيد الزيلعي، والإطلاق أولى، كما لا يخفى، ذكره بعض الأفاضل. وعلة التسمية بعده عند الوضوء أنه ابتداء الطهارة، ذكره السيد أبو السعود.

قلت: عباراتهم في هذا المقام موهمة لخلاف المقصود، فإنه يفهم من قولهم: يسمي قبل الاستنجاء، وبعده في بحث الوضوء أن التسمية الواردة في الحديث في باب الوضوء مسنونة في الوقتين، ويفهم اختلافهم الواقع في أنها قبله أو بعده أن هذا الاختلاف واقع في التسمية الواردة في الوضوء، وهذا هو الذي بعث الشرنبلالي على زيادة لفظ كذلك، كما عرفت.

والذي يخطر بالبال -والله أعلم بحقيقة الحال- أن التسمية المدلولة لحديث: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» بلفظ من اللفظين المذكورين سابقًا إنما محلها ابتداء الوضوء بعد الفراغ من الاستنجاء وغيره، فإن الاستنجاء وإن كان من توابع الوضوء -ولذا ذكروه في بحثه- لكن الوضوء إنما يطلق من غسل اليدين، فإن من استنجى لا يقال له إنه شارع في الوضوء، إنما يقال له: ذلك عند اشتغاله بغسل اليدين بعد الفراغ من الاستنجاء وغيره، والنبي ﷺ إنما نفى عمن ترك تسمية الوضوء لا ما هو من توابعه، فعلم أن هذه التسمية محلها عند ابتداء الوضوء، ويدل عليه أيضًا قوله: «يا أباهريرة إذا توضأت...» الحديث، حيث لم يقل: إذا استبرأت، وأصرح منه حديث عائشة المار، فإنه يدل على أن النبي ﷺ إنما يسمى عند البداية في الوضوء، ومس الطهور له، وأما التسمية قبل الاستنجاء فهو أمر آخر، ولا خصوصية لها بالاستنجاء الذي يكون قبل الوضوء، بل تعم الأوقات، وثبوتها ليس من حديث: «لا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه» وغيره من أحاديث الباب، بل من أحاديث أخر على ما مر ذكرها، ومن حديث: «كل أمر ذي بال».

والحاصل: أن التسمية التي اختلفوا في فرضيتها ووجوبها وسنيتها واستحبابها إنما محلها ابتداء الوضوء، ولفظها المنقول: بسم الله العظيم والحمد لله على دين الإسلام، والتي اتفقوا على سنيتها قبل الاستنجاء لفظها آخر، ومأخذها آخر، فاحفظه، فإنه من سوانح الوقت، ولعل الحق لا يتجاوز عنه.

الوجه الرابع: جمهور الفقهاء يكتفون على ذكر التسمية في هذا المقام، ونقل الزاهدي في "المجتبى" عن الوبري، والعيني في "البناية" عن الدبوسي: أن الأفضل أن يتعوذ أيضًا قبل البسملة، ويرد عليه أنه قال في "الذخيرة": إذا قال الرجل: بسم الله الرحمن الرحيم، فإن أراد به قراءة القرآن يتعوذ قبله لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ وإن أراد افتتاح الكلام، كما يقرأ التلميذ على الأستاذ، لا يتعوذ قبله، لأنه لا يريد به قراءة القرآن، ألا يرى أن رجلا لو أراد أن يشكر فيقول: الحمد لله رب العالمين، لا يحتاج إلى التعوذ قبله، وعلى هذا، الجنب إن أراد بذلك القراءة لم يجز، أو افتتاح الكلام جاز -انتهى ملخصًا-.

فظاهره أنه لا يتعوذ إلا عند قراءة القرآن، ولذا قال صاحب "البحر": قيد المصنف بقراءة القرآن للإشارة إلى أن التلميذ لا يتعوذ إذا قرأ على أستاذه، كما نقله في "الذخيرة"، وظاهره أن الاستعاذة لم تشرع إلا عند قراءة القرآن، أو في الصلاة، وفيه نظر ظاهر -انتهى-.

والجواب عنه: أن ما في "الذخيرة" ليس في المشروعية وعدمها، بل في الاستنان وعدمه، كما في "النهر الفائق"، ويؤيده قول صاحب "الهداية" في "مختارات النوازل": لو أراد بالبسملة، وبقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قراءة القرآن، يحتاج إلى التعوذ قبله، ولو أراد افتتاح الكلام أو الشكر لا يحتاج -انتهى- كيف لا؟ وبعضهم صرّح بالتعوذ في ابتداء الوضوء، وأكثرهم صرّحوا في بحث خطبة الجمعة، وقالوا: ينبغي للخطيب أن يتعوذ سرًا عند الشروع في الخطبة، ونظائره كثيرة، لا تخفى على ماهر الفن.

فالحاصل: أنه إذا أراد أن يتكلم بشيء، فإن كان قرآنًا قصد به القراءة، تعوذ قبله وبسمل، وكل منهما سنة، سواء كان في الصلاة أو غيرها، وإن لم يكن قرآنًا، بل كلامًا آخر، أو كان قرآنًا، ولم يقصد به القراءة لا يسن قبله التعوذ، وإن كان مشروعًا، فبين سنّية التعوذ وسنية التسمية عموم وخصوص من وجه، فعند قراءة القرآن كل منهما سنة، وقد يسن التعوذ بدون البسملة كما هو عند دخول الخلاء، فإن التعوذ فيه سنة، والبسملة مستحبة، وقد تسن البسملة بدون التعوذ، كعند ابتداء الوضوء، فإن البسملة فيه سنة، والتعوذ مستحب، فاحفظ هذا فإنه تفصيل شريف.

فروع:

نسي التسمية، فذكرها في خلال الوضوء فسمى، لا تحصل السنة، بخلاف نحوه في الأكل، كذا في "العناية" معللا بأن الوضوء عمل واحد، بخلاف الأكل، وهو إنما يستلزم في الأكل تحصيل السنة في الباقي لا استدراك ما فات، كذا في "فتح القدير".

وقال الحلبي في "غنية المستملي": الأولى أن يقال: إنه استدراك لما فات بالحديث، وهو قوله ﷺ: «إذا أكل أحدكم فنسي أن يذكر الله على طعامه فليقل بسم الله

أوله وآخره»، ر. راه أبوداود والترمذي، ولا حديث في الوضوء -انتهى-.

وفي "السراج الوهاج": إن نسي التسمية في أول الطهارة، أتى بها إذا ذكرها قبل الفراغ، حتى لا يخلو الوضوء منها -انتهى-.

وقال الطحاوي في حواشي "مراقي الفلاح" بعد ذكره: ومثله في "الجوهرة": أي ليكون آتياً بالمندوب، وإن فاتته السنة، كما في "الدر المختار"، وقالوا: إنها عند غسل كل عضو مندوبة، ذكره السيد -انتهى-.

وفي "المحيط": لو قال في ابتداء الوضوء: لا إله إلا الله والحمد لله، أو أشهد أن لا إله إلا الله، يصير مقيماً لسنة التسمية -انتهى-.

مسألة:

اختلفوا في قراءة البسملة في الصلاة عند الشروع في القراءة، فالمشهور من مذهب مالك رحمه الله أنها مكروه مطلقاً. سراً كانت أو جهراً، قال الفقيه أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي في رسالته "صفة الصلاة": إن تقول: الله أكبر لا يجزئ غيره، وترفع يديك حذو منكبيك، أو دون ذلك، ثم تقرأ، ولا تستفتح ببسم الله الرحمن الرحيم في أم القرآن، ولا في السورة التي بعدها -انتهى-.

والمشهور من مذهب الشافعي وطائفة من أهل الحديث أنها واجبة في أول الفاتحة والسورة كوجوبهما بناء على أنها جزء منهما عندهم. والمشهور من مذهب أصحابنا أنها سنة مؤكدة، وهو المشهور من مذهب أحمد، وإن روي عنه مثل قول الشافعي أيضاً، فهذه ثلاثة أقوال في نفس القراءة.

ثم مع قراءتها اختلفوا في الجهر أيضاً على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يسن الجهر، وبه قال الشافعي ومن تبعه.

والثاني: أنه يخيّر بين السر والجهر، وهو قول ابن حزم وإسحاق بن راهويه على ما حكى الزيلعي، وقال: كان بعض العلماء يقول بالجهر سداً للذريعة، ويسوغ للإنسان أن يترك الأفضل لأجل تأليف القلوب واجتماع الكلمة، خوفاً من التنفير، كما يترك رسول الله ﷺ بناء البيت على قواعد ابراهيم لكون قريش كانوا حديثي عهد في الجاهلية،

وخشي تنفيرهم بذلك، وقد نصّ أحمد وغيره على ذلك في البسملة، وفي وصل الوتر وغير ذلك مما فيه العدول من الأفضل إلى الجائز المفضول مراعاةً لخلاف المأمون، أو تعريفهم السنة، وهذا أصل كبير في سد الذرائع -انتهى-.

والثالث: أنه يسن السر، ويكره الجهر، وهو قول أصحابنا رحمهم الله تعالى، وقال الإتقاني في "التبيين شرح منتخب حسام الدين": عندنا لا يجهر، وعند الشافعي يجهر، وقد أدرك أبو حنيفة أنسًا وغيره من الصحابة، والحال في أمور الدين أشهر وأظهر للصحابة والتابعين من غيرهم، وما روي أنه عليه الصلاة والسلام جهر فقد طعن فيه أئمة الحديث؛ لأن ندرة الحديث وعدم شهرته فيما فيه ابتلاء دليل الافتراء والنسخ، فلا يسمع، وقد قال إبراهيم النخعي: الجهر بالتسمية بدعة، وهو ممن أدرك أكابر الصحابة -انتهى-.

ولنذكر أولا دلائل المخالفين مع أجوبتها، ثم نبسط الكلام على طور مذهبنا، فنقول: استدل مالك ومن تبعه من مانعي قراءة البسملة بقول أنس بن مالك: "صليتُ وراء رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا آخرها"، رواه مسلم. وفي رواية الطحاوي عنه: "قمت وراء أبي بكر وعمر وعثمان، فكلهم كان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إذا افتتح الصلاة"، فهذا يدل صريحًا على أنه لم يكن هناك قراءة البسملة أصلا، لا سرًا ولا جهرًا.

والجواب عنه على ما ذكره الطحاوي في "شرح معاني الآثار": أنه ليس معنى قول أنس: إنهم كانوا لا يذكرون بسم الله مطلقًا، لأنه إنما عنى بالقراءة القرآن، فاحتمل أنهم لم يعدوها قرآنًا، وعدوها ذكرًا، مثل سبحانك اللهم وبحمدك، فكان ما يقرأ من القرآن بعد ذلك، ويستفتح به الحمد لله رب العالمين -انتهى-.

وفي "نصب الراية": أقوى حجج المانعين من الجهر حديث أنس، رواه البخاري ومسلم من حديث شعبة، سمعت قتادة يحدث عن أنس قال: «صليت خلف رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدًا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم» وفي لفظ لمسلم: فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون... إلخ.

ورواه النسائي في "سننه"، وأحمد في "مسنده"، وابن حبان بلفظ: كانوا يجهرون بالحمد لله رب العالمين، وفي لفظ لابن حبان والنسائي: فلم أسمع أحدًا منهم يجهر ببسم الله، وفي لفظ لأبي يعلى في "مسنده": فكانوا يفتتحون القراءة فيما يجهر به بالحمد لله رب العالمين، وفي لفظ للطبراني في "معجمه"، وأبي نعيم في "الحلية"، وابن خزيمة والطحاوي: فكانوا يسرّون ببسم الله. ورجال هذه الروايات كلهم ثقات، يخرج لهم في "الصحيحين"، وله طرق أخر دون ذلك في الصحة، وكل ألفاظه ترجع إلى معنى واحد، وهي سبعة:

الأول: كانوا لا يستفتحون القراءة ببسم الله.

والثاني: فلم أسمع أحدًا يقرأ بسم الله.

والثالث: فلم يكونوا يقرؤن بسم الله.

والرابع: فلم أسمع أحدًا منهم يجهر ببسم الله.

والخامس: فكانوا لا يجهرون ببسم الله.

والسادس: فكانوا يسرون ببسم الله.

والسابع: فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين.

وهذا اللفظ هو الذي صححه الخطيب، وضعّف ما سواه لرواية الحفاظ له عن قتادة، وجعله اللفظ المحكم عن أنس، وجعله غيره متشابهًا، وحمله على الافتتاح بالسورة، وهو غير منافٍ للألفاظ الأخر بوجه، فإن حقيقة هذا اللفظ الافتتاح بالآية من غير ذكر التسمية سرًا ولا جهرًا، ويؤكده رواية مسلم: لا يذكرون بسم الله، لكنه محمول على نفي الجهر؛ لأن أنسًا إنما ينفي ما يمكنه العلم، فإنه إذا لم يسمع مع القرب علم أنهم لم يجهروا.

وأما كون الإمام لم يقرأها، فهذا لا يمكن إدراكه إلا إذا لم يكن بين التكبير والقراءة سكون، يمكن فيه القراءة سرًا، ولهذا استدل به على عدم قراءتها من لم يرَ ههنا سكوتًا، كمالك وغيره، لكن ثبت في "الصحيحين" عن أبي هريرة أنه قال: "يا رسول الله! أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة، قال: أقول فيه... "الحديث.

وفي السنن عن سمرة وأُبيّ بن كعب وغيرهما: أنه كان يسكت قبل القراءة، وإذا

كان له سكوت لم يكن أنس ينفي قراءتها في ذلك السكوت، فيكون غرضه نفي الجهر، يدل عليه قوله: فكانوا لا يجهرون، وقوله: فلم أسمع أحدًا منهم، ولا تعرض فيه للقراءة سرًا، إذ لا علم لأنس بها حتى يثبتها أو ينفيها -انتهى-.

وفي رسالة السيوطي المسماة بـ "التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله ﷺ في الجنة" قال بعض الحفاظ: لو لم نكتب الحديث من ستين وجهًا ما عقلناه، يعني لاختلاف الرواة في إسناده وألفاظه. وقد وقع في "الصحيحين" أحاديث كثيرة من هذا النمط، وهَمَ فيها بعض الرواة في بعض الألفاظ، بيّنها النقاد.

منها: حديث مسلم في نفي قراءة البسملة، وقد أعلّه الشافعي بذلك، وقال إن الثابت من طريق آخر نفي سماعها، ففهم منه الراوي نفي قراءتها، فرواه بالمعنى على ما فهمه فأخطأ -انتهى.

والحاصل: أن الثابت عن أنس نفي الجهر بها، لا نفي قراءتها مطلقًا، فليس فيه سند لمالك ومن تبعه، وقد ثبت في كثير من الأحاديث قراءتها عن رسول الله ﷺ وأصحابه، وضعف طرق بعضها لا يضر، فإن بالاجتماع يحصل الحسن كما مر.

فروى ابن خزيمة وابن حبان في "صحيحيهما"، والحاكم في "المستدرك"، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" عن نُعيم قال: "صليت خلف أبي هريرة، فقرأ بسم الله ثم قرأ بأم القرآن، فلما سلّم قال: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاةً برسول الله ﷺ".

وروى الترمذي بسنده عن أبي خالد عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم، وسنده ضعيف، أشار إليه الترمذي بقوله: إسناده ليس بذلك، وذلك لأجل أبي خالد، واسمه هرمز، ويقال: هرم، سئل أبو زرعة عنه، فقال: لا أدري من هو، لا أعرفه، كذا ذكره ابن أبي حاتم في الكنى، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وذكره ابن حبان في "الثقات"، كذا في "نصب الراية".

ورواه ابن عدي أيضًا عن خالد بن النضر عن يحيى بن أبي حبيب عن معتمر بن سليمان عن إسماعيل بن حماد عن أبي خالد عن ابن عباس، وقال: هذا الحديث لا يرويه غير معتمر، وهو غير محفوظ، وأبو خالد مجهول -انتهى-.

وروى الدارقطني في "سننه"، وقال: إسناده لا بأس به عن سليمان بن عبد العزيز عن عبد الله بن موسى بن عبد الله بن حسن عن أبيه عن جده عبد الله بن الحسن بن الحسن عن أبيه عن الحسن بن علي بن أبي طالب عن أبيه، قال: كان رسول الله يقرأ بسم الله في الصلاة.

قال الزيلعي في "نصب الراية": قال شيخنا أبو الحجاج المزي: هذا إسناد لا تقوم به حجة، وسليمان هذا لا أعرفه -انتهى-.

وروى ابن خزيمة في "صحيحه"، والحاكم في "المستدرك"، والطحاوي عن أم سلمة قالت: "قرأ رسول الله ﷺ بسم الله في الفاتحة في الصلاة وعدها آية".

وروى الدارقطني في "سننه" عن ابن عمر أن رسول الله كان إذا افتتح الصلاة بدأ ببسم الله، وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمري عن أبيه، وهما ضعيفان، كما حكي عن ابن معين.

وروى أيضاً من حديث سلمة بن صالح عن يزيد أبي خالد عن عبد الكريم عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري، قال: فمشى وتبعته حتى انتهى إلى باب المسجد، فأخرج رجله، وبقيت الأخرى، فقلت: أنسي، فأقبل بوجهه، وقال: بأي شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت: ببسم الله، قال: هي هي ثم خرج. وفي إسناده ضعيفان، سلمة وعبد الكريم، قال أحمد ويحيى بن معين: ليسا بشيء، وثالث هو يزيد، قال النسائي: هو متروك الحديث، كذا نقل الزيلعي عن ابن الجوزي.

فهذه الأحاديث وغيرها من الأخبار الواردة في الجهر بها، وسيأتي ذكرها صريحة في رد قول مالك، ومن تبعه، وبهذا يتحقق مذهب أصحابنا ومذهب الشافعية، إلا أنهم لما ثبت عندهم كونها آية من الفاتحة والسورة، اختاروا افتراضها، وعندنا لما لم يثبت لم يثبت، وقد مر تحقيقه.

بقي الكلام في الجهر والسر، فالقائلون بالسر استدلوا بوجوه:

أحدها: وهو أقواها حديث أنس، فإنه صريح في أنه لم يكن النبي ﷺ يجهر ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان، أما على اللفظ الثاني والرابع والخامس والسادس فظاهر،

وأما الأول والثالث فهما وإن دلاّ بظاهرهما على نفي قراءتها مطلقًا، لكنهما مصروفان عنه، لا لكونه مخالفًا للإجماع، كما ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي في "اللمعات شرح المشكاة"، فإن الإجماع ممنوع، كيف؟ ولو كان يعرفه مالك ومن تبعه، بل لما مر من أن النفي إنما يكون فيما به علم، وظاهر أن عدم القراءة سرًا أيضًا مما لا يصل علم أنس إليه، فلابد أن يكون معناه: لا يقرؤن جهرًا، كيف وقد فسّره اللفظ الآخر، والروايات بعضها يفسر بعضًا. وأما السابع فهو أيضًا كالصريح، وتأويله المنقول عن الشافعي ضعيف.

قال الترمذي بعد إخراجه هذا: حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين ومن بعدهم، كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، وقال الشافعي: إنما معنى هذا الحديث أنهم كانوا يفتحون القراءة بالحمد، معناه: أنهم كانوا يبدأون بفاتحة الكتاب قبل السورة، وليس معناه أنهم كانوا لا يقرؤون بسم الله الرحمن الرحيم، وكان الشافعي يرى أن يبدأ ببسم الله، وأن يجهر بها إذا جهر بالقراءة -انتهى- فهذا الكلام كما تراه يشير إلى أن تأويل الشافعي ليس بمقبول عند الترمذي.

وقال الزيلعي في "نصب الراية": حمل الافتتاح بالحمد لله رب العالمين على السورة لا الآية مما تستبعده القريحة، وتمجه الأفهام الصحيحة؛ لأن هذا من العلم الظاهر الذي يعرفه العام والخاص، كما يعلمون أن الفجر ركعتان، والظهر أربع، فليس في نقل مثل هذا فائدة، فكيف يظن أن أنسًا قصد تعريفهم بهذا، وإنما مثل هذا مثل أن يقول: فكانوا يركعون قبل السجود، أو فكانوا يجهرون في العشاء والفجر، وأيضًا فلو أريد به سورة الحمد يقيل كانوا يفتحون بأم القرآن أو بفاتحة الكتاب، أو بسورة الحمد، هذا هو المعروف في تسميتها عندهم، وأما تسميتها بالحمد لله رب العالمين فلم ينقل عن رسول الله، ولا عن أصحابه، ولا عن التابعين، ولا عن أحد يحتج بقوله، وأما تسميتها بالحمد فعرف متأخر، يقولون: فلان قرأ سورة الحمد، وأين هذا من قوله: فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، فإن هذا لا يجوز أن يراد به السورة إلا بدليل صحيح.

فإن قيل: فقد روى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس الاستفتاح بأم القرآن، وهذا يدل على أنه أراد السورة.

قلنا: هذا مروى بالمعنى، والصحيح عن الأوزاعى ما رواه مسلم عن الوليد بن مسلم عنه عن قتادة عن أنس قال: صليت خلف أبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله في أول قراءة ولا في آخرها، ثم أخرجه مسلم عن الوليد عن الأوزاعى، أخبرنى إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة أنه سمع أنس بن مالك يذكر ذلك، هكذا رواه مسلم في "صحيحه" عاطفًا له على حديث قتادة، وهذا اللفظ المخرج في الصحيح هو الثابت عن الأوزاعي، واللفظ الآخر إن كان محفوظًا فهو مروى بالمعنى -انتهى-.

واعترض على هذا الوجه بوجهين:

أحدهما: أن أنسًا قد روى عنه إنكار ذلك في الجملة، فروى أحمد والدارقطني من حديث سعيد بن زيد قال: سألت أنسًا: أكان رسول الله يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، أو الحمد لله رب العالمين، فقال: إنك لتسألني عن شيء ما أحفظه، أي ما سألني أحد قبلك، قال الدارقطني: إسناده صحيح.

والجواب عنه على ما في "البناية": أن هذا لا يقاوم ما ثبت عنه خلافه في الصحيح.

على أنه يحتمل أن يكون نسى في تلك الحالة لكبره، وقد وقع له مثل ذلك كثيرًا مع أنه يحتمل أنه إنما سأله عن ذكرها في الصلاة لا عن الجهر والسر.

وثانيهما: أن أنسًا كان صبيًا في عهد رسول الله، فيحتمل أنه لم يسمع الجهر بالتسمية.

والجواب عنه على ما نقله الزيلعي عن العلامة ابن عبد الهادى رحمه الله بأنه كان عمر أنس حين هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة عشر سنين، ومات رسول الله وله عشرون سنة، فهل يتصور أن يصلى أنس خلف عشر سنين، ولا يسمع يومًا الجهر.

ولو سلمنا ذلك، فنقول: هو لم يكن صبيًا في زمن الخلفاء الثلاثة، وقد حكى عنهم الإخفاء.

وثانيهما: ما رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي من حديث أبي نعامة الحنفي، واسمه قيس بن عباية عن ابن عبد الله بن مغفل قال: سمعني أبي وأنا في الصلاة

أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لي: أي بُنيَّ مُحدَثٌ، إياك والحدث، ولم أرَ أحدًا من أصحاب رسول الله كان أبغض إليه الحدث في الإسلام، وقد صليت مع رسول الله ومع أبي بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحدًا منهم يقولها، فلا تقلها أنت إذا صليتَ، فقل: الحمد لله رب العالمين.

قال الترمذي: حديث عبد الله بن مغفل حديث حسن، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم، ومن بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق: كانوا لا يرون الجهر بسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: ويقولها في نفسه -انتهى-.

وقال النووي في "الخلاصة" معترضًا على هذا الوجه: قد ضعّف الحفاظ هذا الحديث، وأنكروا على الترمذي تحسينه كابن خزيمة وابن عبد البر والخطيب، وقالوا: إن مداره على ابن عبد الله بن مغفل، وهو مجهول -انتهى-.

والجواب عنه على ما في "نصب الراية" وغيره أنه قد رواه أحمد أيضًا في "مسنده" من حديث أبي نعامة عن بني عبد الله بن مغفل، قال: كان أبونا إذا سمع أحدًا منّا يقول: بسم الله، يقول: أي بني صليت مع رسول الله وأبي بكر وعمر، فلم أسمع أحدًا منهم يقول: بسم الله الرحمن الرحيم. ورواه الطبراني في "معجمه" عن عبد الله بن يزيد عن ابن عبد الله بن مغفل عن أبيه قال: صلّيت خلف إمام، فجهر ببسم الله، فلما فرغ من صلاته قال أبي: ما هذا الذي أراك أن تجهر به، فإني قد صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر، فلم يجهروا به.

ثم أخرجه عن أبي سفيان بسنده عن يزيد بن عبد الله بن مغفل قال: "صلّيت خلف إمامٍ، فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم"، الحديث.

فهؤلاء ثلاثة رووا هذا الحديث عن ابن عبد الله بن مغفل عن أبيه، وفيه أبو نعامة قيس بن عباية، وقد وثّقه ابن معين وغيره، بل ابن عبد البر أنه ثقة عند جميعهم، وقال الخطيب: لا أعلم أحدًا رماه ببدعة في دينه، ولا كذب في رواية، وعبد الله يزيد أشهر من أن يثنى عليه، وأبو سفيان وإن تكلم فيه، لكنه ينجبر بما تابعه عليه غيره من الثقات، وهو الذي سمى ابن عبد الله بن مغفل، وبنوه الذين روى عنهم أحمد يزيد وزياد

ومحمد، والنسائي وابن حبان يحتجون لمثل هؤلاء مع أنهم ليس أحد منهم روى حديثًا منكرًا ليس له شاهد، ولا متابع حتى يخرج بسببه، فأما يزيد فهو الذي سمّي في هذا الحديث، وأما محمد فروى له الطبراني عنه عن أبيه مرفوعًا: "ما من إمام يبيت غاشًا لرعيته إلا حرّم الله عليه الجنة"، وزياد أيضًا روى له الطبراني عنه عن أبيه مرفوعًا: «لا تخذفوا فإنه لا يصاد به صيد، ولا ينكأ العدو، ولكنه يكسر السن ويفقأ العين»، وبالجملة فهذا حديث صريح في عدم الجهر بالتسمية، وهو وإن لم يكن من أقسام الصحيح، فهو لا ينزل عن درجة الحسن، والحسن يحتج به لا سيما إذا تعددت شواهده، والذين تكلموا فيه، وتركوا الاحتجاج به قد احتجوا في هذه المسألة بما هو أضعف منه، بل احتج الخطيب بما يعلم هو أنه موضوع، ولم يحسن البيهقي في تضعيف هذا الحديث، إذ قال بعد أن رواه في "كتاب المعرفة" من حديث أبي نعامة بسنده المقدم: هذا حديث تفرد به أبو نعامة قيس بن عباية وهو ابن عبد الله بن مغفل، لم يحتجّ بهما صاحبا الصحيح، فقوله: تفرد به أبو نعامة ليس بصحيح، فقد تابعه عبد الله بن يزيد وأبو سفيان، وقوله: لم يحتج بهما صاحبا الصحيح، ليس هذا لازمًا في صحة الإسناد، ولئن سلمناه قلنا: إنه حسن، والحديث الحسن يحتج به.

وهذا الحديث يدل على أن ترك الجهر كان ميراثًا عن نبيهم ﷺ، يتوارثه خلفهم عن سلفهم، وهذا وحده كافٍ في المسألة، لأن الصلوات الجهرية دائمة صباحًا ومساءً، فلو كان النبي ﷺ يجهر بها دائمًا، لما وقع فيه اختلاف واشتباه، ولكان معلومًا بالاضطرار، ولما قال أنس: لم يجهر بها رسول الله ﷺ ولا خلفاؤه، ولا قال عبد الله بن مغفل: ذلك، ولما استمر عمل أهل المدينة في محراب رسول الله ﷺ ومقامه على ترك الجهر يتوارثه آخرهم عن أولهم، وذلك جار عندهم مجرى الصاع والمد، بل أبلغ من ذلك لاشتراك جميع المسلمين في الصلاة؛ ولأن الصلاة تتكرر في كل يوم وليلة، وكم من إنسان لا يحتاج إلى الصاع والمد، ومن يحتاج إليه بعد مدة، ولا يظن عاقل أن أكابر الصحابة كانوا يواظبون على خلاف ما كان رسول الله ﷺ يفعله.

وثالثها: ما رواه مسلم عن بديل بن ميسرة عن أبي الجوزاء عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب

العالمين". ورواه أبو نعيم أيضاً في الحلية في ترجمة بديل عن عبد الله بن جعفر عن يونس بن حبيب عن أبي داود الطيالسي عن عبد الرحمن بن بديل بصري ثقة عن أبيه بديل عن أبي الجوزاء عنها.

واعترض عليه بأن أبا الجوزاء لا يعرف له سماع عن عائشة.

والجواب عنه: أنه يكفي في صحة هذا الحديث أنه أودعه مسلم في "صحيحه"، وأبو الجوزاء اسمه أوس، وهو ثقة، تلقاه العلماء بالقبول. قال ابن حجر في "تهذيب التهذيب": أوس بن عبد الله الربعي أبو الجوزاء البصري روى عن أبي هريرة وابن عباس وعائشة وابن عمر وصفوان بن عسال، وعنه أبو الأشهب وبديل بن ميسرة، وعمرو بن مالك وقتادة وغيرهم، قال البخاري: في إسناده نظر، وحكى البخاري عن يحيى بن سعيد أنه قتل في الجماجم سنة ثلاث وثمانين، قلت: قال ابن أبي حاتم في "المراسيل": أبو الجوزاء عن عمر وعلي مرسل، وقال العجلي: هو بصري تابعي ثقة، وقال ابن حبان في "الثقات": كان عابداً فاضلا، وقول البخاري: في إسناده نظر، قاله عقب حديث، رواه له في التاريخ من رواية عمرو بن مالك البكري، وهو ضعيف عنده، وقال ابن عدي: حدث عنه عمرو بن مالك قدر عشرة أحاديث كلها غير محفوظة، وأبو الجوزاء روى عن الصحابة، ولا بأس به، وقول البخاري: في إسناده نظر، معناه: أنه لم يسمع من مثل ابن مسعود وعائشة وغيرهما؛ لا أنه ضعيف وأحاديثه مستقيمة.

قلت: حديثه عن عائشة عند مسلم في الافتتاح بالتكبير، وذكر ابن عبد البر في "التمهيد" أيضاً: أنه لم يسمع منها، وقال جعفر الفريابي في كتاب الصلاة: حدثنا مزاحم بن سعيد، ثنا ابن المبارك، ثنا إبراهيم بن طهمان، حدثنا بديل عن أبي الجوزاء قال: أرسلت رسولا إلى عائشة ليسألها، فذكر الحديث، فهذا ظاهره أنه لم يشافهها، لكن لا مانع من جواز كونه توجه إليها بعد ذلك، انتهى كلامه.

ورابعها: ما رواه أبو بكر الرازيؒ في أحكام القرآن، أخبرنا أبو الحسن الكرخي، حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، حدثنا محمد بن العلاء، حدثنا معاوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود، وقال: ما جهر رسول الله ﷺ في صلاة مكتوبة ببسم الله الرحمن الرحيم ولا أبو بكر ولا عمر.

واعترض عليه بأن محمد بن جابر تكلم فيه غير واحد من الأئمة، وإبراهيم لم يلق ابن مسعود كما قاله الزيلعي، فهو ضعيف ومنقطع. وجوابه: أنه وإن كان بنفسه مما لا يقوم به حجة، لكنه مما يقع شاهداً لغيره من الأحاديث الواردة في عدم الجهر البتة، وهو المقصود.

وخامسها: ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، حدثنا هشيم عن سعيد بن المرزبان، حدثنا أبو وائل عن ابن مسعود أنه كان يخفي بسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد.

وسادسها: ما رواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار، حدثنا أبو حنيفة، حدثنا حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي، قال: أربع يخفيهن الإمام، التعوذ والتسمية وسبحانك اللهم وآمين.

ورواه عبد الرزاق أيضاً في "مصنفه": أخبرنا معمر عن حماد به إلا أنه قال عوض سبحانك اللهم: ربنا لك الحمد، ثم قال: أخبرنا الثوري عن منصور عن إبراهيم، قال: خمس يخفيهن الإمام، فذكرها وزاد: سبحانك اللهم وبحمدك، فهذه أخبار صحيحة صريحة في الإسرار بالتسمية.

وأما الذاهبون إلى الجهر فاستندوا بوجوه كثيرة: الأول: وهو أجودها، وليس في الصحاح الستة غيره، ما رواه النسائي في "سننه" في باب الجهر ببسم الله، أخبرنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، حدثنا شعيب حدثنا الليث بن سعيد عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن نعيم المجمر[1]، قال: "صليت وراء أبي هريرة، فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم بأم القرآن حتى قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقال: آمين"، الحديث. وفي آخره: فلما سلّم قال: إني لأشبهكم صلاة برسول الله.

ورواه الطحاوي في "شرح معاني الآثار" وابن خزيمة في "صحيحه"، وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم في "مستدركه"، وقال: إنه على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والدارقطني في "سننه"، وقال: حديث صحيح، ورُواته كلهم ثقات، والبيهقي في

---

(١) بضم الميم الأولى وسكون الجيم وكسر الميم الثانية، صفة لنعيم، وكذا لأبيه لأنهما كانا يجمران المسجد، كذا قال الزرقاني في "شرح المواهب".

"سننه"، وقال: إسناده صحيح، وله شواهد.

الثاني: ما رواه الخطيب عن أبي أويس عبد الله بن أويس، قال: أخبرني العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ جهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

الثالث: ما رواه الدارقطني عن خالد عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «علّمني جبريل الصلاة فقام وكبّر ثم قرأ بسم الله فيما يجهر به في كل ركعة».

الرابع: ما رواه أيضًا عن جعفر حدثنا أبو بكر الحنفي، حدثنا عبد الحميد بن جعفر، أخبرني نوح بن أبي هلال عن سعيد المقبري عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قرأتم أم القرآن فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله إحدى آياتها».

الخامس: ما رواه الحاكم في "المستدرك"، وقال: صحيح الإسناد، ولا علم في روايته منسوبا الجرح عن سعيد بن عثمان، حدثنا عبد الرحمن بن سعد المؤذن، حدثنا قطر عن أبي الطفيل عن علي وعمّار أن رسول الله كان يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم. ورواه البيهقي عن الحاكم بسنده ومتنه، وقال: إسناده ضعيف. وروى الدارقطني في "سننه" عن أسد بن زيد عن عمرو بن سمرة عن جابر الجعفي عن أبي الطفيل عنهما نحوه.

السادس: ما روى الدارقطني عن عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، حدثني أبي عن أبيه عن جده عن علي رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في السورتين جميعًا الفاتحة والتي بعدها.

السابع: ما رواه الحاكم عن عبد الله بن عمرو بن حسان، حدثنا شريك عن سالم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قال الحاكم: إسناده صحيح، وليس له علة، وقد احتج البخاري بسالم هذا، وهو ابن عجلان، واحتج مسلم بشريك.

الثامن: ما روى الدارقطني عن عبد السلام أبي الصلت الهروي، حدثنا عباد بن العوام، حدثنا شريك عن سالم عن سعيد بن جبير عنه قال: كان رسول الله ﷺ يجهر في

الصلاة ببسم الله . ورواه البزار في "مسنده" عن المعتمر بن سليمان، حدثنا إسماعيل عن أبي خالد عن ابن عباس .

التاسع : ما رواه البيهقي في "سننه" من طريق إسحاق بن راهويه عن معتمر بن سليمان، قال : سمعت إسماعيل بن حماد عن أبي خالد عنه قال : كان رسول الله يقرأ ببسم الله في الصلاة يعني يجهر بها .

العاشر : ما رواه الدارقطني عن أحمد بن محمد بن سعيد ، حدثنا أحمد بن رشد عن سعيد بن هيثم ، حدثنا سفيان الثوري عن عاصم عن سعيد بن جبير أنه كان يجهر في السورتين ببسم الله ، وقال : حدثنا ابن عباس أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يجهر بها فيهما .

الحادي عشر : ما رواه الدارقطني ، حدثنا عمر بن الحسن بن علي الشيباني ، حدثنا جعفر بن محمد بن مروان ، حدثنا أبو طاهر أحمد بن عيسى ، حدثنا ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر قال : صلّيت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر ، فكانوا يجهرون ببسم الله .

الثاني عشر : ما رواه الخطيب عن عبادة بن زياد الأسدي عن أبي يونس بن أبي يعقوب عن المعتمر بن سليمان ، عن أبي عبيدة مسلم قال : صلّيت خلف ابن عمر فجهر ببسم الله في السورتين ، فقيل له ، فقال : صليت خلف رسول الله حتى قبض ، وخلف أبي بكر حتى قبض ، وخلف عمر حتى قبض ، فكانوا يجهرون بها في السورتين ، فلا أدع الجهر بها حتى أموت .

الثالث عشر : ما رواه الدارقطني عن يعقوب بن زياد الضبي ، حدثنا أحمد بن حمّاد الهمداني ، عن فطر بن خليفة عن أبي الضحى عن النعمان بن بشر قال : قال رسول الله ﷺ : «أمّني جبريل عند الكعبة فجهر ببسم الله» .

الرابع عشر : ما رواه الدارقطني عن أبي القاسم الحسين بن محمد بن بشر الكوفي ، حدثنا أحمد بن موسى بن إسحاق ، حدثنا إبراهيم بن حبيب ، حدثنا موسى بن حبيب الطائفي عن الحكم بن عمير ، وكان بدريًا ، قال : صليت خلف رسول الله ﷺ فجهر ببسم الله في صلاة الليل وصلاة الغداة وصلاة الجمعة .

الخامس عشر: ما رواه الحاكم في "المستدرك" عن عمر بن هارون بن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أن رسول الله قرأ في الصلاة بسم الله، فعدها آية، والحمد لله رب العالمين آيتين، والرحمن الرحيم ثلاث آيات.

السادس عشر: ما رواه الحاكم في "مستدركه"، والدارقطني من حديث محمد بن المتوكل بن أبي السري، قال: صليت خلف المعتمر بن سليمان من الصلوات ما لا أحصيها، الصبح والمغرب، فكان يجهر ببسم الله قبل الفاتحة وبعدها، وقال المعتمر: ما آلو أن أقتدي بصلاة أبي، وقال أبي: ما آلو أن أقتدي بصلاة أنس، وقال أنس: ما آلو أن أقتدي بصلاة رسول الله ﷺ، وقال الحاكم: رواته كلهم ثقات.

السابع عشر: ما رواه الحاكم عن محمد بن السري، حدثنا إسماعيل بن أبي أويس، حدثنا مالك عن حميد عن أنس قال: صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فكلهم كانوا يجهرون ببسم الله.

الثامن عشر: ما رواه الشافعي في "الأم"، واعتمد عليه في إثبات الجهر، والحاكم وصححه، والبيهقي عن أنس أنه قدم معاوية المدينة، فصلى بهم، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ولم يكبر إذا خفض وإذا رفع، فناداه المهاجرون والأنصار حين سلم يا معاوية أسرقت صلاتك؟ أين بسم الله وأين التكبير، فلما صلى بعد ذلك قرأ بسم الله، وكبّر حين يهوي ساجداً.

التاسع عشر: ما رواه البيهقي في الخلافيات، والطحاوي من حديث عمر بن ذر عن أبيه عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه قال: صليت خلف عمر، فجهر ببسم الله، وكان أبي يجهر بها.

العشرون: ما رواه الخطيب من طريق الدارقطني بسنده عن عثمان بن عبد الرحمن عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن أبابكر وعمر وعثمان وعلياً كانوا يجهرون ببسم الله

الحادي والعشرون: ما رواه الخطيب عن يعقوب بن عطاء بن أبي رباح عن أبيه قال: صليت خلف علي بن أبي طالب وعدة من أصحاب رسول الله ﷺ، كلهم كانوا يجهرون ببسم الله.

الثاني والعشرون: ما رواه الخطيب من طريق الدارقطني عن الحسن بن محمد بن

عبد الواحد، حدثنا الحسن بن الحسين، حدثنا إبراهيم بن أبي يحيى عن صالح بن نبهان، قال: صليت خلف أبي سعيد الخدري وابن عباس وأبي قتادة وأبي هريرة، فكانوا يجهرون ببسم الله.

الثالث والعشرون: ما رواه الخطيب عن محمد بن أبي السري عن المعتمر عن حميد الطويل عن بكر بن عبد الله المزني، قال: صليت خلف عبد الله بن الزبير فكان يجهر ببسم الله، وقال: ما يمنع أمراءكم أن يجهروا بها إلا الكبر.

الرابع والعشرون: ما أخرجه الخطيب عن ابن داود عن أخي ابن وهب عن عمه عن مالك، وابن عيينة عن حميد عن أنس أن رسول الله كان يجهر ببسم الله في الفريضة.

الخامس والعشرون: ما رواه الدارقطني عن عمر بن حفص المكي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لم يترك الجهر في السورتين ببسم الله حتى قبض.

السادس والعشرون: ما رواه الحاكم وصححه من طريق أبي الطفيل عن علي وعمار أنهما قالا: كان رسول الله يجهر في المكتوبات ببسم الله، ويقنت في الفجر، وكان يكبر من يوم عرفة إلى صلاة العصر من أيام التشريق.

السابع والعشرون: ما رواه الخطيب في كتاب البسملة من طريق الحسن بن أحمد بن المبارك عن إسماعيل بن إسحاق القاضي بسنده: كان رسول الله يجهر بقراءة بسم الله الرحمن الرحيم.

وقد سلك أصحابنا ومن تبعهم في الإخفاء في الجواب عن أدلة الجهر مسالك، فمنهم من سلك مسلك الترجيح، وقالوا: أحاديث السر مقدمة على أحاديث الجهر بوجوه:

أحدها: أنه ليس حديث الجهر الذي يدل عليه صريحاً في الصحاح الستة، وأحاديث السر مروية فيه، وهذا كاف في تضعيف أحاديث الجهر، فالبخاري مع شدة تعصبه وفرط تحمله على مذهب أبي حنيفة لم يودع في صحيحه منها حديثاً. وكذلك مسلم، فإنهما لم يذكرا في هذا الباب إلا حديث أنس الدال على الإخفاء، ومسألة الجهر بالبسملة من أعلام المسائل، ومعضلات الفقه، وأكثرها دوراناً في المناظرة، والبخاري

كثير التتبع مما يرد على أبي حنيفة بمخالفة السنة، فيذكر الحديث، ثم يعرض بذكره، ويقول: قال رسول الله ﷺ: كذا وكذا، وقال بعض الناس كذا، فيشير ببعض الناس إليه، ويشنع به عليه، وكيف يخلي كتابه من أحاديث الجهر بالبسملة وقد قال في أول كتابه: باب الصلاة من الإيمان، ثم ساق أحاديث الباب، وقصد الرد على أبي حنيفة في قوله: إن الأعمال ليست من الإيمان مع غموض ذلك على كثير من الفقهاء، ومسألة الجهر مما تدور فيه الآراء.

ولو حلف أحد أن البخاري لو اطلع على حديث من أحاديث الجهر موافق لشرطه، أو قريبًا منه لم يخل منه كتابه، وكذلك مسلم لصدق.

ومع عزل النظر عن ذلك نقول: هذا أبوداود والترمذي وابن ماجه مع اشتمال كتبهم على الأسانيد السقيمة والأحاديث الضعيفة لم يخرجوا منها شيئًا، فلولا أنهم علموا ضعفها لما كان كذلك، كذا في "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية" و"فتح القدير" وغيرهما.

وثانيهما: ما في "نصب الراية" و"البناية" وغيرهما من أنه لم يخرج أحاديث الجهر أحد من أصحاب المسانيد المعتبرة، وأجل من خرجه الخطيب، فإنه قد بالغ فيه وشنع على من خالفه، والحاكم والدارقطني والبيهقي، وأما الخطيب وما أدراك ما الخطيب، فهو قد جاوز الحد، وسلك مسلك التعصب، واحتج في كثير من المواضع بالأحاديث الموضوعة مع علمه بذلك، وأما الحاكم فالثقات حاكمون بتساهله في باب التصحيح، وتعصبه في الترجيح، فكم من حديث ضعيف قد صححه، وكم من حديث لا عبرة به قد رجّحه، ولا تغرر بتصحيحه في "المستدرك"، ولذا قال ابن دحية في كتابه "المعلم المشهور": يجب على أهل الحديث أن يحفظوا من قول الحاكم أبي عبد الله؛ فإنه كثير الغلط ظاهرًا، وقد غفل عن ذلك من مقلديه.

وأما الدارقطني فكتابه مملوء من الأحاديث الضعيفة والغريبة والشاذة والمعللة، وحكي أنه لما دخل مصر سأل بعض أهلها تصنيف شيء في الجهر بالبسملة، فصنّف فيه جزءً، فأتاه بعض المالكية فأقسم عليه أن يخبره بالصحيح من ذلك، فقال: كل ما روى عن النبي ﷺ في الجهر فليس بصحيح.

وأما البيهقي فهو رجل متشبه، والعجب عن النووي أيضًا كيف ذكر الأحاديث الضعيفة وانتصر لها وصححها، ولم يذكر ما قيل:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

وقال بعض الحفاظ: إنما كثر الكذب في أحاديث الجهر على رسول الله ﷺ وأصحابه لأن الشيعة ترى الجهر، وهم أكذب الطوائف، فوضعوا في ذلك أحاديث، ولذلك ترى غالب أحاديثه مسندة من أهل التشيع، وبالجملة فلا عبرة لمخرجي أحاديث الجهر ورواتها خصوصًا في مقابلة أصحاب الصحاح.

وثالثها: أن رُواة أحاديث الجهر ضعفاء، ولم يوجد حديث منها لا يكون فيه ضعف، كما بسطه الزيلعي ناقلا عن العلاّمة ابن عبد الهادي والحازمي وغيرهما، فكيف تعادل أحاديث السر التي رواتها من رواة الصحاح.

ورابعها: أن الجهر مما تفرد به أبو هريرة من أصحاب رسول الله ﷺ، وخبر الواحد فيما تعم به البلوى غير مقبول، بخلاف السر، فقد رواه جمع، كذا قيل. وأنت تعلم أن هذا الوجه ضعيف؛ لأنه قد روى الجهر غير أبي هريرة، علي وعمّار وابن عمر وغيرهم أيضًا، كما عرفت.

فإن قلت: الإخفاء بالبسملة إنما رواه من الصحابة اثنان، أنس وعبد الله بن مغفل، وأحاديث الجهر رواها أربعة عشر صحابيًا، فينبغي ترجيحها عليها.

قلت: لا عبرة لكثرة الرواة في باب الترجيح عند جمع من الحنفية على أن كثرة الرواة إنما يعتمد عليها بعد صحة الطرفين، وأحاديث الجهر ليس فيها صحيح صريح في الجهر، بخلاف أحاديث السر، فإنها صحيحة صريحة في السر مع أن أحاديث الجهر وإن كثرت رواتها، لكن كلها ضعيفة، وكم من حديث كثرت رواته، وتعددت طرقه وهو باقٍ على ضعفه، لا يعادل الصحاح الواردة بخلافه.

فإن قلت: روايات الإخفاء شهادة على نفي، وروايات الجهر شهادة على الإثبات، والإثبات مقدم على النفي على ما تقرر في موضعه.

قلت: تقديم الإثبات على النفي إنما هو عند تعادلهما، ولا تعادل للضعيف مع الصحيح.

ومنهم من سلك مسلك التأويل، وقال: يحتمل أن يكون جهر النبي ﷺ في بعض الأحيان لتعليم الناس، أو يكون يجهر بها جهرًا يسيرًا بحيث يسمعه من قرب منه، ولا يسمى ذلك جهرًا، كما ورد أنه كان يصلي بهم الظهر فيسمعهم الآية والآيتين أحيانًا، ومن المعلوم أن جميع الصحابة لم يكونوا يحضرون في جميع الأوقات، فيحتمل أن من روى الجهر قد حضر في وقت جهر فيه رسول الله ﷺ بالبسملة، فظن هو أنه يجهر دائمًا، وهذا هو طريق الجمع بين رواياته وروايات السر.

ومنهم من سلك مسلك النسخ، وقال: الجهر منسوخ، كان في الابتداء؛ لرواية أبي داود في "مراسيله" بإسناد جيد عن سعيد بن جبير قال: "كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وكان أهل مكة يدعون مسيلمة الرحمن، فقالوا: إن محمدًا يدعو إله اليمامة، فأمر الله رسوله فما جهر بها حتى مات".

ورواية الطبراني من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: "كان رسول الله ﷺ إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون، وقالوا: محمد يذكر إله اليمامة، وكان مسيلمة الكذاب يتسمى الرحمن، فلما نزلت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾ أمر رسول الله أن لا يجهر بها".

فإن قلت: هذه الرواية تخالف ما ثبت في صحيح البخاري والترمذي عن ابن عباس أنه قال: نزلت هذه الآية حين كان رسول الله ﷺ مختفيًا بمكة، فكان إذا صلى جهرًا فيسمعه المشركون، ويسبون القرآن ومن أنزله، فنهاه الله تعالى عن الجهر، وقال: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ أي بقراءتك القرآن.

قلت: لا تخالف، فلعله كان يجهر بالتسمية والقراءة كليهما، فنهى عن كل ذلك، نعم يرد ههنا أن رواية البخاري والترمذي دالة على أن نزول هذه الآية كان في ابتداء الإسلام قبل الهجرة، والجهر منه ﷺ قد ثبت بعد الهجرة أيضًا، فلا تكون هذه الآية ناسخة له، كما لا يخفى.

هذا كله كان كلامًا على أحاديث الجهر بالإجمال، ولنورد الجواب عن حديث حديث تفصيلا على ما بسطه الزيلعي وغيره، فنقول:

أما الحديث الأول: فالجواب عنه من وجوه:

أحدها: أنه حديث معلول، فإن ذكر البسملة فيه تفرد به نعيم المجمر من أصحاب أبي هريرة، وهم ثمانمائة بين صحابي وتابعي، ولا يثبت عن ثقة من أصحابه أنه حكى عنه الجهر، وقد روى صاحبا الصحيح البخاري ومسلم كيفية الصلاة عن أبي هريرة، ولم يذكرا فيه الجهر، وهذا مما يُغلّب على الظنّ أنه وهم على أبي هريرة.

فإن قلت: قد رواه نعيم وهو ثقة، والزيادة من الثقة مقبولة.

قلت: ليس ذلك مجمعًا عليه، بل فيه خلاف مشهور، فمن الناس من يقبل الزيادة مطلقًا، ومنهم من لا يقبلها، والصحيح التفصيل، وهو أنها تقبل إذا كان الراوي الذي رواها ثقة حافظًا ثبتًا، والذي لم يذكرها مثله أو دونه، كما قبل المحدثون زيادة مالك بن أنس قوله: من المسلمين، في صدقة الفطر، وتقبل في مواضع أخر لمعان تخص بها، ومن حكم بالقبول حكمًا عامًا غلط، بل لكل زيادة حكم يخصها ففي موضع يجزم بصحتها، كزيادة مالك، وفي موضع يغلب على الظن صحتها، كزيادة سعد بن طارق في حديث: «جعلت الأرض مسجدًا» الحديث، لفظ: «وجعلت تربتها لنا طهورًا»، وفي موضع يجزم بخطأ الزيادة، كزيادة عبد الله بن زياد ذكر البسملة في حديث: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي» وفي موضع يغلب على الظن خطأها، كزيادة معمر في حديث ماعز: الصلاة عليه، رواها البخاري في «صحيحه»، وقد رواها أصحاب السنن عن معمر، وقال فيه: لم يصل عليه، وفي موضع يتوقف بصحتها، كما في أحاديث كثيرة، وزيادة نعيم المجمر التسمية في هذا الحديث مما يتوقف فيه، بل يغلب على الظنّ ضعفه.

وثانيها: أن لو سلمت صحة هذه الزيادة، فهي ليست صريحة في الجهر بها؛ لأنه قال: فقرأ بسم الله، وذلك أعم من قراءتها سرًا أو جهرًا، وإنما هو حجة على من لا يرى قراءتها مطلقًا، ولو أخذ الجهر من هذا الإطلاق لأخذ منه أنها ليست من أم القرآن؛ لأنه عطف أم القرآن بثم على البسملة، والعطف بإطلاقه يقتضي المغايرة، وهو خلاف مذهب الخصم.

وثالثها: أنه يجوز أن يكون أبو هريرة قد أخبر نعيم المجمر بأنه قرأها سرًا، ويجوز أن يكون سمعها منه مخافة لقربه منه، كما روى من أنواع الاستفتاح وألفاظ الذكر في

القيام والقعود عن رسول الله ﷺ، ولم يكن سماع الصحابة ذلك منه دليلا على الجهر به.

ورابعها: أنه قد روى مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين، ولم يسكت، قال الطحاوي: فيه دليل على أن البسملة ليست من الفاتحة، ولو كانت منها لقرأها في الثانية، كما قرأ فاتحة الكتاب، والذين استحبوا الجهر بها في الركعة الأولى استحبوا ذلك في الثانية أيضًا؛ لكونها من أم القرآن عندهم -انتهى- فهذا الحديث يعارض حديث نعيم المجمر مع استقامة طريقه وقوة صحته.

وخامسها: أن لو سلّمنا أن مراد نعيم من قوله: فقرأ جهرًا، فنقول: الثابت عن رسول الله ﷺ في الروايات الصحيحة الإسرار بها، فعليه الاعتماد، وقول أبي هريرة: "إني لأشبهكم بصلاة رسول الله ﷺ" إنما أراد به أصل الصلاة ومقاديرها، وتشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي أن يكون مثله من كل جه، بل يكفي في غالب الأقوال، وذلك متحقق في التكبير وغيره مما هو ثابت عن أبي هريرة بلا شبهة، أما التسمية ففي صحتها عنه نظر، فأي ضرورة داعية إلى صرف التشبيه إليها أيضًا، وكيف يظن عن أبي هريرة أنه يريد التشبيه في الجهر بالبسملة، وهو الراوي حديث: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين» الحديث، وهو ظاهر في أن البسملة ليست من الفاتحة.

وسادسها: أن الخلفاء الراشدين وغيرهم من أئمة الصحابة، وكانوا أعلم بصلاة رسول الله ﷺ، وأشد تحريًا لها من أبي هريرة، وهم كانوا لا يرون الجهر بالبسملة، كما حكاه الترمذي وغيره، فالأخذ بما ذهبوا إليه أولى وأحسن من الأخذ مما ذهب إليه أبو هريرة بعد ثبوته عنه.

وأما الجواب عن الحديث الثاني: فهو أنه قد رواه الدارقطني في "سننه"، وابن عدي في "الكامل"، فقالا فيه قرأ عوض جهر، فلا حجة فيه.

على أن أبا أويس غير محتج به بما انفرد به، فكيف إذا انفرد بشيء، وخالفه فيه من هو أثق منه، وهو إن كان ممن وثقه جماعة، وأخرج من رواياته حديث: «قسمت الصلاة» مسلم في "صحيحه"، لكنه قد ضعفه أحمد بن حنبل، وأبو حاتم وابن معين، ولم يسقط هذا الحديث لهذا، فإن مجرد الكلام في الرجل لا يسقط حديثه، بل لتفرده،

ومخالفة الثقات له .

وعن الثالث بأن إسناده ساقط ، فإن خالد بن إلياس الراوي عن سعيد مجمع على ضعفه . قال البخاري عن الإمام أحمد : إنه منكر الحديث . وقال النسائي : متروك الحديث . وقال ابن حبان : يروي الموضوعات عن الثقات . وقال الحاكم : روى عن سعيد المقبري ، ومحمد بن المنكدر وهشام بن عروة أحاديث موضوعة . وتكلم الدارقطني في "العلل" على هذا الحديث ، وصوّب وقفه .

وعن الرابع : أنه ليس فيه دلالة على الجهر ، على أن الصواب فيه الوقف ، قال الدارقطني في "علله" : هذا حديث يرويه نوح ابن أبي بلال ، واختلف عليه ، فرواه عبد الحميد بن جعفر عنه مرفوعًا ، ورواه أسامة بن زيد وأبو بكر الحنفي عنه موقوفًا على أبي هريرة ، وهو الصواب .

فإن قلت : هذا وإن كان موقوفًا في حكم المرفوع ، إذ لا يقول الصحابي : إن البسملة إحدى آيات الفاتحة إلا عن التوقيف ، أو دليل قوي ظهر له .

قلت : يحتمل أن أبا هريرة سمع رسول الله ﷺ يداوم على قراءتها ، فظنها من الفاتحة ، ونحن لا ننكر أنها من القرآن ، ولكننا ننكر جزئيتها للفاتحة وغيرها من السور ، وأيضًا : المحفوظ الثابت عن سعيد المقبري عن أبي هريرة في هذا الحديث عدم ذكر البسملة ، كما رواه البخاري في "صحيحه" من حديث ابن أبي ذئب عن سعيد عنه مرفوعًا : «الحمد لله هي أم القرآن» ، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم ، ورواه أبوداود والترمذي وحسنه مع أن عبد الحميد بن جعفر قد تكلم فيه ، وإن وثقه أكثر العلماء ، والثقة أيضًا قد يغلط ، والظاهر أنه غلط في هذا الحديث .

وعن الخامس : بأنه لا عبرة لتصحيح الحاكم ؛ فإنه كثيرًا ما يصحح ما ليس بصحيح ، وقد تعقبه الذهبي بتصحيحه هذا الحديث ، وقال : إنه خبر واه ، كأنه موضوع ؛ لأن عبد الرحمن صاحب مناكير ضعفه ابن معين ، وسعيد ضعيف أو مجهول -انتهى- .

ومثله طريق الدارقطني ، فإن جابرًا وعمر بن سمرة الجعفيان كلاهما مما لا يحتج به وعمرو أضعف من جابر . قال الحاكم : عمرو بن سمرة يروي الموضوعات عن جابر وغيره ، وجابر وإن كان مجروحًا أيضًا ، فليس يروي تلك الموضوعات الفاحشة ، وقال

ابن حبان: كان عمرو رافضياً يسب الصحابة، وكان يروي الموضوعات عن الثقات، لا يحل كتب حديثه إلا على جهة التعجب. وقال الإمام أبو حنيفة: ما رأيت أكذب من جابر الجعفي، ما أتيته بشيء من رأيي إلا أتاني فيه بأثر. وكذّبه أيضاً ليث بن أبي سليم وأيوب وزائدة وغيرهم، وكذب ابن معين أسد بن زيد أيضاً، وتركه النسائي، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وقال ابن ماكولا: ضعفوه، وبالجملة فرواته كلهم ضعفاء، فهل تعتبر روايتهم مع هذا.

وعن السادس بأن عيسى بن عبد الله هو والد أحمد بن عيسى متهم بالوضع، قال ابن حبان والحاكم: روى عن آبائه أحاديث موضوعة لا يحل الاحتجاج به.

وعن السابع: بأنه ليس بصحيح ولا صريح، أما الثاني فلأنه ليس فيه أنه في الصلاة، وأما عن الأول فلأن عبد الله بن عمرو بن حسان كان يضع الحديث، كما قال علي بن المديني، وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سألت أبي عنه، فقال: ليس بشيء كان يكذب، وقال ابن عدي: أحاديثه مقلوبات، وفي قول الحاكم: احتج مسلم بشريك، نظر، فإنه إنما روى له في المتابعات لا في الأصول.

وعن الثامن: بأن أبا الصلت الهروي متروك، قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سألت أبي عنه، فقال: ليس عندي بصدوق، وضرب أبو زرعة على حديثه، وقال: لا أحدث عنه ولا أرضاه. وقال الدارقطني: رافضي خبيث، اتّهم بوضع الإيمان، إقرار باللسان وعمل بالأركان، ومثله طريق البزار، فإنه معل بإسماعيل، قال البزار: إسماعيل لم يكن بالقوي. ورواه ابن عدي، وقال: حديث غير محفوظ، وأبو خالد مجهول، ورواه العقيلي أيضاً، وأعله بإسماعيل، وقال: حديث غير محفوظ، ويرويه عن مجهول.

وعن التاسع: بأن الظاهر أن التفسير بقوله يعني يجهر بها ليس من ابن عباس، إنما هو قول غيره من الرواة، والمنقول عن ابن عباس مجرد القراءة، مع أنه أيضاً معلل بإسماعيل.

وعن العاشر: بأن سعيد بن خيثم تكلم فيه ابن عدي وغيره، والحمل فيه على ابن أخيه أحمد بن رشد بن خيثم، فإنه متهم، وله بواطيل ذكرها الطبراني.

حديثًا منكرًا كلها من رواية موسى، وروى له ابن عدى في الكامل قريبًا من عشرين حديثًا، ولم يذكرا فيها هذا الحديث، والراوى بن موسى يعنى إبراهيم بن إسحاق الكوفى، قال الدارقطني: متروك الحديث، وقال الأزدي: يتكلمون فيه، ويحتمل أن يكون هذا الحديث من وضعه، فإن الذين رووا نسخة موسى عن الحكم لم يذكروه فيها، وإنما رواه الدارقطني ثم الخطيب، ومن أوهام الدارقطني أنه قال إبراهيم بن حبيب: وتبعه الخطيب، وزاد وهما ثانيًا، فقال الضبي، وإنما هو الصيني بالصاد المهملة والنون، كذا قال الزيلعي في "نصب الراية".

وعن الخامس عشر: أنه ليس بحجة لإثبات الجهر، على أن قوله في الصلاة من زيادات عمر بن هارون، وهو مجروح تكلم فيه غير واحد، قال أحمد: لا أروي عنه شيئًا، وقال ابن معين: ليس بشيء، وكذبه ابن المبارك، وقد روى أصحاب السنن من حديث يعلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول الله، فإذا هي تنعت مفسرة حرفًا، وروى الحاكم من حديث همام: حدثنا ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة، قال: كانت وصفت قراءة رسول الله، فوصفت بسم الله حرفًا حرفًا قراءة بطيئة، وقال: على شرط الشيخين، وليس فيه قوله: في الصلاة.

وروى الطحاوي في "شرح معاني الآثار" من حديث حفص بن غياث، حدثنا أبي عن ابن جريج به بمثل حديث ابن هارون، ثم أخرجه عن ابن أبي مليكة به بلفظ السنن، ثم قال: فقد اختلف الذين رووه في لفظه، فانتفى أن يكون حجة.

وعن السادس عشر: بأنه يعارضه ما رواه ابن خزيمة في مختصره، والطبراني في "معجمه" عن معتمر بن سليمان عن أبيه عن الحسن عن أنس رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ كان يسر ببسم الله وأبو بكر وعمر، وزاد ابن خزيمة في الصلاة.

وعن السابع عشر: بأنه حديث ساقط: قال الذهبي في مختصره: أما يستحي الحاكم يورد في كتابه مثل هذا الحديث الموضوع، فإني أشهد بالله، إنه لكذب -انتهى-.

وقال ابن عبد الهادي: سقط منه لا، وسئل أبو حاتم عن محمد بن السري، فقال: لين الحديث مع أنه اختلف عليه، فقيل: عنه عن المعتمر عن أبيه عن أنس أن رسول الله كان يسر ببسم الله وأبو بكر وعمر، هكذا أخرجه الطبراني، وقيل عنه بهذا الإسناد، وفيه

الجهر، وتوثيق الحاكم لا يعارض ما ثبت في الصحيح؛ لما عرف من تساهله حتى قيل: تصحيحه دون تصحيح الترمذي والدارقطني، بل تصحيحه كتحسين الترمذي، وأحيانًا يكون أدون منه، وأما ابن خزيمة وابن حبان فتصحيحهما أرجح من تصحيح الحاكم بلا نزاع، فكيف بصحيح البخاري ومسلم، كيف وأصحاب أنس الثقات يروون عنه خلاف ذلك حتى إن شعبة قال لقتادة: أنت سمعت هذا أنسًا يذكر ذلك؟ فقال: نعم، وأخبره باللفظ المنافي للجهر.

وعن الثامن عشر: أن مداره على عبد الله بن عثمان بن خيثم، وهو وإن كان من رجال مسلم، لكنه متكلم فيه، أسند ابن عدي إلى ابن معين أن أحاديثه غير قوية. وقال النسائي: ليّن الحديث. وقال الدارقطني: ضعيف. وذكر ابن حجر في "تهذيب التهذيب": أن النسائي أخرج في كتاب الحج حديثًا من رواية ابن جريج عنه عن أبي الزبير عن جابر، ثم قال: ابن خيثم ليس بالقوي، ولم يترك يحيى، ولا عبد الرحمن حديثه، إلا أن علي بن المديني قال: ابن خيثم منكر الحديث. وبالجملة فهو مختلف فيه، فلا يقبل ما تفرد به، مع أنه قد اضطرب في إسناده ومتنه، وهو أيضًا من أسباب الضعف، أما الأول فإن ابن خيثم تارة يرويه عن أبي بكر بن حفص عن أنس، وهو الذي رجحه البيهقي في "كتاب المعرفة" لجلالة راويه، وهو ابن جريج، وتارة يرويه عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة عن أبيه، وهو الذي رجحه الشافعي.

ورواه ابن خيثم أيضًا عن إسماعيل بن عبيد عن أبيه عن جده، فزاد ذكر الجد، كما أخرجه الدارقطني، وأما الثاني فتارة يقول: صلى فبدأ ببسم الله لأم القرآن، ولم يقرأها للسورة، كما هو عند الحاكم، وتارة يقول: فلم يقرأ بسم الله حين افتتح القرآن، كما هو عند الدارقطني في رواية إسماعيل بن عياش، وتارة يقول: فلم يقرأ بسم الله لأم القرآن ولا للسورة، كما هو عند الدارقطني في رواية ابن جريج.

وأيضًا: كيف يروي أنس مثل هذا الحديث محتجًا به، وقد روى هو عن رسول الله ﷺ وخلفائه أنهم كانوا يسرون، فهذا أيضًا مما يوجب شذوذ هذا الحديث.

وأيضًا: كان أنس مقيمًا بالبصرة، ولم يذكر أحد أن أنسًا كان قدم مع معاوية إلى المدينة.

وأيضاً عمل أهل المدينة على ترك الجهر، ومنهم من لا يرى قراءتها أصلاً، قال عروة بن الزبير أحد الفقهاء السبعة: أدركت الأئمة ما يستفتحون القراءة إلا بالحمد لله رب العالمين، رواه الطحاوي عنه في "شرح معاني الآثار"، ولا يحفظ عن أحد من أهل المدينة بإسناد صحيح الجهر بها، وهذا عمل يتوارثه آخرهم عن أولهم، فكيف يصح أنهم أنكروا على معاوية ترك الجهر.

وأيضاً لو رجع معاوية إلى الجهر، كما نقلوه لكان هذا معروفاً من أمره عند أهل الشام الذي صحبوه، ولم ينقل عنهم ذلك، بل الشاميون كلهم خلفاءهم وعلماءهم كان مذهبهم ترك الجهر، وما روي عن عمر بن عبد العزيز من الجهر بها فباطل لا أصل له.

وأيضاً: من المعلوم أن معاوية قد صلى مع رسول الله ﷺ، فلو كان سمع منه البسملة جهراً، لما تركه حتى ينكر عليه رعيته أنه لا يحسن يصلي.

وعن التاسع عشر: أنه مخالف للصحيح الثابت عن عمر أنه كان لا يجهر بها، كما تقدم في حديث أنس، وقد روى الطحاوي بإسناده عن أبي وائل، قال: كان عمر وعلي لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم، فإن ثبت هذا عن عمر فيحمل على أنه فعله مرة للتعليم، وهذا كما روي عنه أنه كان يجهر بسبحانك اللهم وبحمدك بعد التكبير، أخرجه مسلم، ولم يكن جهره بها إلا للتعليم وإسماع المقتدين، كما رواه الطحاوي وغيره.

وعن العشرين: بأن في إسناده عثمان، أجمعوا على ترك الاحتجاج به، قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عنه، فقال: كذاب، وقال ابن حبان: يروي عن الثقات الأشياء الموضوعات، لا يحل الاحتجاج به، وقال النسائي: متروك الحديث.

وعن الحادي والعشرين: أن عطاء بن أبي رباح لم يلق علياً رضي الله عنه، ولم يصل قط خلفه، والحمل فيه على ابنه يعقوب، فقد ضعفه أحمد بن حنبل، وقال: منكر الحديث، وقال أبو زرعة وابن معين: ضعيف، وشيخ الخطيب في هذه الرواية أبو الحسن بن أحمد بن أبي علي الأصبهاني، وكان يركب الأسانيد.

وعن الثاني والعشرين: أن الحسن بن الحسين شيعي ضعيف إن كان هو العرني، ومجهول إن كان حسين بن الحسن الأشقر، انقلب اسمه، وكذلك إبراهيم أبي يحيى قد

رُمي بالرفض والكذب، وكذلك صالح بن نبهان قد تكلم فيه مالك وغيره، وفي إدراكه الصلاة خلف أبي قتادة نظر.

وعن الثالث والعشرين: بأن إسناده وإن كان صحيحًا، لكنه محمول على الإعلام، بأن قراءتها سنة، فإن الخلفاء الراشدين كانوا يسرونها، فظن كثير من الناس أن قراءتها بدعة، فجهر بها ليعلموا الناس أنها سنة، لا أنه فعله دائمًا.

وعن الرابع والعشرين: بما قال ابن عبد الهادي: أو سقط منه، لا كما رواه الساعدي وغيره عن ابن أخي ابن وهب، ويوضحه أن مالكًا روى في الموطأ عن حميد عن أنس، قال: قمت وراء أبي بكر وعمر وعثمان، فكلهم لا يقرأ بسم الله إذا افتتحوا الصلاة، قال ابن عبد البر في شرحه: هكذا رواه جماعة موقوفًا، ورواه ابن أخي ابن وهب عن مالك وابن عيينة عن حميد عن أنس مرفوعًا، فقال: "إن رسول الله ﷺ وأبابكر وعمر وعثمان كلهم كانوا..." الحديث. وهذا خطأ من ابن أخي ابن وهب في رفعه ذلك عن عمه عن مالك، فصار هذا الذي رواه الخطيب خطأ على خطأ، والصواب فيه عدم الرفع وعدم الجهر، وذكر الخطيب وغيره لحديث أنس طرقًا أخر أيضًا، إلا أنه ليس فيها قوله في الصلاة، فلا حجة فيه.

وعن الخامس والعشرين: بأن عمر بن حفص قال ابن الجوزي في التحقيق: أجمعوا على ترك حديثه، وروى له البيهقي حديثًا بهذا السند مرفوعًا: «البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل الأرض»، ثم قال: تفرد به عمر بن حفص وهو ضعيف لا يحتج به.

على أنه روى أحمد عن وكيع عن سفيان عن عبد الملك عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: الجهر ببسم الله من قراءة الأعراب، وكذلك رواه الطحاوي في "شرح معاني الآثار"، ويؤيده ما رُوي بإسناد ثابت عن عكرمة تلميذ ابن عباس أنه قال: أنا أعرابي أن جهرت ببسم الله، والظاهر أنه أخذه من شيخه، فهذا يخالف الرواية السابقة عن ابن عباس.

وعن السادس والعشرين: بأنه حديث ضعيف ضعّفه البيهقي وغيره، وشبّهه الذهبي بالموضوع.

وعن السابع والعشرين: بأنه حديث موضوع، والحسن بن أحمد صاحب المناكير، كما نص عليه الذهبي في ترجمته في "ميزان الاعتدال".

فهذه الأخبار والآثار وأمثالها كلها ضعيفة من حيث السند، لا يمكن أن تعارض الأحاديث الواردة في السر مع قوتها.

وقال العلامة أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني في "كتاب الناسخ والمنسوخ": اختلف أهل العلم في البسملة هل يجهر بها في الصلاة أم لا؟ فذهب جماعة إلى الجهر، وروي ذلك عن علي وعمر وابن عمر وابن عباس وعبد الله بن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وسعيد بن جبير، وإليه ذهب الشافعي وأصحابه، وخالفهم في ذلك أكثر أهل العلم، وقالوا: يسر بها، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر في إحدى الروايتين عنه وعثمان وابن مسعود وعمار بن ياسر والحاكم وحماد، وبه قال أحمد وإسحاق وأصحاب الحديث، وقالت طائفة: لا يقرأها سراً ولا جهراً، وبه قال مالك والأوزاعي.

استدل القائلون بالإخفاء بالأحاديث الثابتة وأكثرها نصوص لا تقبل التأويل، وهي إن عارضت أحاديث الجهر، فأحاديث السر أولى لأمرين: أحدها صحة سندها، ولا خفاء أن أحاديث الجهر لا توازيها في الصحة. والثاني: أنها وإن صحت فهي منسوخة بما رويناه عن سعيد بن جبير، وهو مرسل يتقوى بفعل الخلفاء.

وأما من ذهب إلى الجهر فلا سبيل إلى الإنكار عليها، وروايات الجانبين في كتب السنن والمسانيد، ثم يشهد بصحة الجهر آثار الصحابة ومن بعدهم، وحديث سعيد بن جبير مرسلا لا يقوم به حجة.

وطريق الإنصاف أن يقال: ادعاء النسخ في كلا المذهبين متعذر؛ لأن من شرط الناسخ أن تكون له مزية على المنسوخ من حيث الثبوت والصحة، وقد فقدناها هنا، غير أن ههنا شيئا، وهو أن أحاديث الجهر وإن كانت مأثورة عن جماعة من الصحابة، إلا أن أكثرها لا يسلم من شوائب الجرح، والاعتماد في هذا الباب على رواية أنس بن مالك؛ لأنها أصح وأشهر، وقد اختلفت الروايات عنها، وكلها صحيحة مخرجة في كتب الأئمة، وغير مستبعد وقوع الاختلاف في مثل ذلك، وكم من شخص يتغافل عن أمر هو من لوازمه، ويتنبه لأمر ليس من لوازمه.

ومن أعجب ما اتفق لي أني دخلت جامعًا في بعض البلاد لقراءة شيء في الحديث، فحضر إليّ جماعة من أهل العلم وهم من المواظبين على الجماعة في الجامع، وكان إمامهم صيتًا، يملأ الجامع صوته، فسألتهم عنه هل يجهر ببسم الله أو يخفيها، فاختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: يجهر، وقال بعضهم: لا، وتوقف آخرون، والحق أن كل من ذهب إلى أي هذه الروايات فهو متمسك بالسنة -انتهى كلامه-

وقال الشيخ أبو أمامة بن النقاش الذي يروم تحقيق هذه المسألة: ينبغي أن يعلم أن هذه المسألة بعلم القراءات أمس من علم الأحاديث، فإن من القراء الذين صحت قراءتهم، وتواترت عن رسول الله، منهم من كان يقرأ بها آية من الفاتحة، منهم عاصم وحمزة والكسائي وابن كثير وغيرهم من الصحابة والتابعين، ومنهم من لا يعدها آية، كابن عامر وأبي عمرو ونافع في رواية عنه، وحكم قراءتها في الصلاة، حكم قراءتها خارجها، فحينئذٍ الخلاف فيها كالخلاف في حرف من حروف القرآن، وكلا القولين صحيح لا مطعن على مثبته ولا على منفيه.

وليست هذا أول حرف اختلف في إثباته وحذفه، وقل سورة في القرآن ليس فيها ذلك، وكل هذا من نتيجة كون القرآن أنزل على سبعة أحرف، ولا ريب في أن الواقع عن رسول الله كلا الأمرين، فجهر وأسرّ، غير أن إسراره كان أكثر من جهره، وقد صح في الجهر أحاديث لا مطعن فيها لمنصف، نحو ثلاثة أحاديث، كما أنه صح في السر أحاديث، ولا يلتفت لمن يقول: الواقع منه الجهر فقط، انتهى كلامه على ما أورده القسطلاني في المواهب اللدنية.

قلت: هذا هو الحق عندي أيضًا: فإن إنكار الجهر عن رسول الله ﷺ مطلقًا متعسر، بل متعذر، ولو صح إنكاره أو حمله على تعليم المقتدين ونحو ذلك فلا يتيسر مثله في الآثار المروية عن الصحابة والتابعين، نعم المعلوم من جميع الروايات أن السر أكثر وقوعًا، وأقوى عملًا، وهو لا يستلزم إنكار الجهر مطلقًا، فالقول بأن السر مكروه، والجهر مسنون، كما ذهب إليه الشافعية، في غاية إفراط في حق الجهر، وتفريط في حق السر، والقول بالعكس كما ذهب إليه أكثر أصحابنا بالعكس، وخير الأمور أوساطها؛ فاحفظه فإنه تحقيق شريف قلّ من تنبه عليه.

وبعد التنبيه والتي نقول: بقي الكلام على مذهبنا في هذا المقام من وجوه:

الأول: أنهم اختلفوا في أن البسملة في الصلاة ماذا؟ هل هي سنة أم واجبة، فميل الحافظ النسفي في كتبه، وقاضي خان وصاحب "الخلاصة" وصاحب "جامع الرموز" وكثير من أصحابنا إلى أنها سنة مؤكدة، وعدها الشرنبلالي أيضًا في "نور الإيضاح" من السنن، وقال في شرحه: القول بوجوبها ضعيف، وإن صحح لعدم ثبوت المواظبة عليها -انتهى-.

وفيه ما فيه، فإن المواظبة عليها معلومة من ضم بعض الأحاديث الواردة فيها إلى بعض، فالأصح ما مال إليه المحققون من وجوبها، منهم الزيلعي كما يشهد به قوله في باب سجود السهو من "شرح الكنز": ومنها البسملة، فإذا تركها يجب سجود السهو، وقيل: لا يجب، وقيل: إن تركها قبل الفاتحة يجب، وإن تركها بين الفاتحة والسورة لا يجب -انتهى- حيث قدم القول بالوجوب ونقل ما سواه بما يدل على الضعف.

ومنهم ابن وهبان حيث قال في منظومته:

ولو لم يبسمل ساهيًا كل ركعة فيسجد إذ بإيجابها قال الأكثر

ومنهم العلامة المقدسي صححه في "شرح النظم"، ومنهم الحلبي حيث قال في "غنية المستملي" مشيرًا إلى الوجوب: هذا هو الأحوط، فإن الأحاديث الصحيحة تدل على مواظبته ﷺ عليها -انتهى-.

وتبعهم الطحاوي حيث قال في حواشي "مراقي الفلاح": أقول: سجود السهو بتركها هو الأحوط خروجا من الخلاف -انتهى- وفي "معراج الدراية": روى عن المعلى عن الإمام وجوبها، وهو قولهما، وفي رواية الحسن أنها لا تجب إلا عند الافتتاح، والصحيح أنها تجب في كل ركعة حتى لو سها عنها قبل الفاتحة يلزمه السهو -انتهى- وفي "النهر الفائق": في إيجاب السهو بتركها منافاة لما مر من أنه لا يجب بترك أقل الفاتحة، فتدبره -انتهى-.

قلت: ما مر هو قوله: قالوا: إن ترك أكثرها سجد للسهو، لا إن ترك أقلها، ولم أر لهم ما إذا ترك النصف -انتهى-.

وهو قول مرجوح، والحق أن كل آية من الفاتحة واجبة على حدة، فيجب سجود

السهو بترك آية منها أيضاً، كما حققه أخوه وأستاذه في "البحر"، فتدبره.

الثاني: اختلفوا في أنه هل يأتي بها المصلي عند ابتداء السورة أم لا؟ فالمروي عن أبي حنيفة أنه لا يأتي بها، لا في الصلاة الجهرية ولا في السرية، وكذا عند أبي يوسف؛ لما تقدم أنها ليست بآية من أول السور، والإتيان بها في أول كل ركعة؛ لما تقدم من الأحاديث الدالة على أنه عليه الصلاة والسلام وخلفاءه أتوا بها سراً، ولم يرو شيء في الإتيان في ابتداء السورة، وعند محمد يأتي بها في أول السورة أيضاً، لكن إذا خافت لا إذا جهر؛ لأن المشروع فيها السر، فلو أتى بها في الجهرية يلزم وجود سكتة في أثناء القراءة، كذا في "المنية" وشرحها.

وفي "الذخيرة": ذكر الفقيه أبو جعفر عن أبي حنيفة أنه إذا قرأها مع السورة فحسن، وروى عن محمد أنه لا يأتي بها بين السورة والفاتحة في الجهرية -انتهى-.

وفي "تنوير الأبصار": سمى سراً في كل ركعة، لا بين الفاتحة والسورة -انتهى-. وفي شرحه لمصنفه: هذا عندهما، وعند محمد يسن إذا خافت، لا إن جهر، وصحح في البدائع قولهما، والخلاف في الاستنان، أما عدم الكراهة فمتفق عليه، ولهذا صرح في "الذخيرة" و"المجتبى": بأن لو سمى بين الفاتحة والسورة كان حسناً عند أبي حنيفة، سواء كانت تلك السورة مقروءة سراً أو جهراً، ورجحه ابن الهمام وتلميذه ابن أمير حاج الحلبي لشبهة الخلاف في كونها آية من كل سورة، وإن كانت الشبهة في ذلك دون الشبهة الناشئة من الاختلاف في كونها آية من الفاتحة -انتهى- وهكذا في "البحر"، وزاد فيه وما في "القنية": من أنه يلزمه سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة غريب جداً -انتهى-.

الثالث: اختلفوا في أنها هل تتكرر؟ فروى الحسن عن أبي حنيفة أن المصلي يأتي بها في أول الصلاة ثم لا يعيد، وروى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه يأتي بها في كل ركعة، وهو قول أبي يوسف، وروى ابن حازم نحوه عن محمد أيضاً، وهو الأحوط؛ لأن العلماء اختلفوا في أن التسمية من الفاتحة أم لا؟ وعليه إعادة الفاتحة في كل ركعة، فكان عليه إعادة التسمية أيضاً، كذا في "الذخيرة".

وفي "فتح القدير": هذا أي عدم الإتيان في كل ركعة رواية الحسن عنه، ورواية أبي يوسف عنه أنه يأتي، وهو قولهما لثبوت الخلاف في كونها من الفاتحة، ومقتضى هذا

سنيتها مع السورة، لثبوت الخلاف في كونها آية من كل سورة، كما في الفاتحة -انتهى-.

وقال الحلبي في "الغنية": الجواب عنه أن الخلاف في أنها آية من السورة ليس كالخلاف في كونها من الفاتحة، فلا يؤثر في ثبوت الاحتياط كتأثيره -انتهى-.

وفي "القنية" برمز محسن: الأحسن أن يسمي في أول كل ركعة عند أصحابنا جميعًا، ومن زعم أنه في الركعة الأولى فحسب، فقد غلط على أصحابنا غلطًا فاحشًا، لكن الخلاف في الوجوب، فعندهما ورواية المعلى عنه أنه تجب التسمية في الثانية كوجوبها في الأولى، وفي روايتهما ورواية الحسن عنه أنه لا تجب إلا عند الافتتاح، وإن قرأها في غيرها محسن، والصحيح أنه تجب التسمية في أول كل ركعة -انتهى-.

وهكذا في "البحر" ومختارات النوازل وغيرهما من الكتب المعتمدة، وصرح في "المضمرات" و"النهر": أن الفتوى على أن التسمية واجبة في كل ركعة عند ابتداء الفاتحة، حتى لو تركها يجب سجود السهو، وعند ابتداء السورة حسن، جهرية كانت الصلاة أو سرية، وهكذا في "العناية" و"المحيط".

فروع:

محل التسمية بعد التعوذ، فلو سمّى قبل التعوذ أعاده لعدم وقوعها في محلها، ولو نسيها حتى فرغ من الفاتحة، لا يسمي لأجلها لفوات محلها، كذا في "البحر".

وفي "المضمرات": المسبوق إذا قام إلى قضاء ما سبق، لم يكن عليه أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، هكذا رواه الحسن عن أبي حنيفة، وعن محمد أنه قال: يتعوذ ويأتي بالتسمية، وبه قال الحسن الكرخي، وبه نأخذ -انتهى-.

وفي "المنية": الإمام إذا جهر لا يأتي بها، وإذا خافت يأتي بها -انتهى-.

وهذا بظاهره مخالف للعقل والنقل، ولذا نسبه صاحب "البحر" إلى الخطأ الفاحش، لأن وجوب التسمية مطلق جهرية كانت الصلاة أو سرية، وأوّله الحلبي في "الغنية" بأن مراده أنه لا يأتي بها جهرًا في الجهرية، بل يأتي سرًا، والتقييد بالإمام ليس باحترازي، لأن المنفرد كذلك.

وفي "البحر" وغيره: أن مرادهم من قولهم: باب صفة الصلاة وسمّى بعد التعوذ

هو بسم الله الرحمن الرحيم، لا مطلق الذكر، حتى لو قرأ غيره من الأذكار لم يخرج من العهدة؛ لكونه المنقول عن رسول الله ﷺ وأصحابه.

وأما إنه هل يجوز قراءتها بالفارسية فهو على الخلاف المعروف في جميع أذكار الصلاة بين أبي حنيفة وصاحبيه، فعنده يجوز جميع أذكار الصلاة من التسبيح والتهليل والتعوذ والتسمية والتشهد وغيرها بالفارسية مع القدرة على العربية، وعندهما لا يجوز إلا للعاجز عن العربية، كما في التاتارخانية وغيره.

مسألة:

لو قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فحسب، ولم يزد عليه، لم تجز صلاته؛ لأنها وإن كانت آية من القرآن على المختار، وأدنى ما تجوز به الصلاة آية، فينبغي أن تجوز بها، لكن لما خالف مالك والأوزاعي ومن تبعهما في ذلك، وقعت الشبهة في قرآنيتها، فحكمنا بعدم جوازها بها احتياطًا، كذا في "شرح المنار" لابن ملك، و"التلويح" وغيرهما. وفي "المجتبى" و"المحيط": الأصح أنها آية في حق حرمتها، لا في حق جواز الصلاة بهما، فإن فرض القراءة ثابت بيقين، فلا يسقط بما فيه شبهة -انتهى-.

مسألة:

قد صرّحوا أن ختم القرآن بجميع أجزاءه في التراويح مرة سنة مؤكدة، حتى لو ترك آية منه لم يخرج عن العهدة، وقد ثبت أن البسملة أيضًا آية منه على الأصح، فيستخرج منه أنه لو قرأ تمام القرآن في التراويح، ولم يقرأ البسملة في ابتداء سورة من السور سوى ما في سورة النمل، لم يخرج عن عهدة السنية، ولو قرأها الإمام سرًّا خرج عن العهدة، لكن لم يخرج المقتدون عن العهدة، وبه أفتيت حين سئلت في سنة أربع وثمانين بعد الألف والمائتين من الهجرة عن هذه المسألة. وقد أفتى به أبي وأستاذي نور الله مرقده مرات وكرات، وصرّح به في قمر الأقمار لنور الأنوار.

وفي "مسلم الثبوت" للفاضل محب الله البهاري: البسملة من القرآن، فتقرأ في الختم مرة، وليست جزءًا من السورة، وقيل: إنها ليست جزءًا منه، وقيل: جزء منها -

انتهى- .

قال عم جدي مولانا ولي الله اللكنوي في شرحه: قوله: فتقرأ في الختم مرة، يعني أنه تلزم قراءتها على من أراد ختم القرآن لئلا يفوت منه شيء من القرآن، ويصح الختم على الكمال، وهذا كما إذا نذر أن يختم القرآن، فإن وفاء نذره، إنما يتحقق بقراءة البسملة مرة واحدة في أول أي سورة شاء -انتهى- .

وقال في موضع آخر: من قال: بكون البسملة جزءً من القرآن من غير تعيين المحل، أو بجزئيتها له في أول كل سورة، قال: بوجوب قراءتها فيما يختم فيه القرآن من الصلاة، كالتراويح إلا أن الجماعة الأولى تقول: بوجوب قراءتها جهراً مرة، والثانية تقول: بوجوب قراءتها جهراً في أول كل سورة سوى البراءة، هذا عند الذاهبين إلى مشروعية التراويح، وأما من لم يقل بمشروعيتها، فلا وجوب عندهم فيها أصلا انتهى.

قلت: قد جرت عادة حفاظ زماننا أنهم يقرؤون البسملة على رأس سورة الإخلاص يوم الختم في التراويح، فيظن منه العوام كالأنعام أنه لو قرأها على رأس سورة أخرى لم يجزه، وليس كذلك، ولذلك تركت هذا الالتزام، فتارة أقرأ على رأس ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾، وتارة على رأس سورة الفيل، وتارة على رأس سورة البقرة، وتارة على رأس غيرها، فإن التزام أمر لم يعهد في الشرع لزومه، يجرّ إلى مفاسد، كما أني تركت تكرير سورة الإخلاص في التراويح لعدم كونه منقولا من الصحابة ومن بعدهم، فيما وقفنا عليه، والفقهاء وإن صرحوا بأنه يستحب عند ختم القرآن أن يقرأ الإخلاص ثلاث مرات جبراً للنقصان، لكنهم نصوا على أن هذا فيما إذا كان الختم خارج الصلاة، وأما إذا كان في الصلاة فيكره التكرير، وحفاظ زماننا مصرون على هذا التكرير، ظانّين أن التراويح تطوع، والتطوع يجوز فيه تكرير سورة واحدة، ولا يعلمون أن التراويح، وإن كان من التطوعات، لكنه منقول بهيئة معهودة من السلف، ولم ينقل عنهم التكرير، وقد صرّح بعض الفقهاء أن للتراويح حكم الفرض لهذا -والله أعلم- .

مسألة :

لا تسن البسملة قبل دعاء القنوت في الوتر؛ لخلو أكثر الأحاديث الواردة في دعاء

الوتر المروية في الصحاح الستة وغيرها عن ذكرها، كيف لا؟ وهو دعاء من الأدعية، وذكر من الأذكار، والبسملة غير مسنونة عند الذكر والدعاء، نعم عند ابن مسعود رضي الله تعالى عنهما القنوت من القرآن، وكان سورتين: إحداهما: تسمى سورة الخلع، وهي بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك إلى قوله: من يفجرك، والأخرى: سورة الحفد، وهي: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إياك نعبد إلى: "ملحق"، كما ذكره السيوطي في "الدر المنثور"، لكن مذهب عامة العلماء خلافه، فإنهم قالوا: هو من قبيل ما نسخ رسمه من القرآن، وبقي حفظه على سبيل الذكر، كما ذكره أبو الحسن في "كتاب الناسخ والمنسوخ". وروى ابن السنّي وابن أبي شيبة في "مصنّفه" موقوفًا على بعض الصحابة أنه قرأ في الوتر مثل هذا. قال العيني في "البناية": التسمية في القنوت على قول ابن مسعود: إنهما سورتان من القرآن عنده، وأما على قول أبي بن كعب، فإنهما ليستا من القرآن، وهو الصحيح، فلا حاجة إلى التسمية، وبه أخذ عامة العلماء، ولكن الاحتياط أن يجتنب الحائض والجنب والنفساء عن قراءته -انتهى-.

مسألة:

لا تسن البسملة عند ابتداء التشهد لعدم وروده في أكثر الأحاديث المروية في ألفاظ التشهد، وذلك لم يذكره أحد من أصحابنا فيما علمناه، بل قال محمد في "آثاره": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: كنت أقول: بسم الله، فقال لي ابن مسعود: قل: التحيات لله والصلوات الخ، قال محمد: وبه نأخذ، لا نرى أن يزاد في التشهد، ولا ينقص منه حرف، وهو قول أبي حنيفة -انتهى-.

نعم قد روى النسائي من حديث أيمن عن أبي الزبير عن جابر، قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد، كما يعلمنا السورة من القرآن: بسم الله وبالله التحيات لله... إلخ، ورواه الحاكم وصححه، لكن قد ضعّفه البخاري والترمذي والنسائي والبيهقي كما قاله النووي في "الخلاصة".

وفي "المقاصد الحسنة" للسخاوي: حديث بسم الله في أول التشهد رواه الديلمي من حديث محمد عن ثابت بن زهري عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان يقول

قبل أن يتشهد: بسم الله خير الأسماء، وكان ابن عمر يقوله، وثابت بن زهرى ضعفه ابن عدي، وأورد هذا الحديث في ترجمته، وله طرق أخر عنه عن هشام عن أبيه عن عائشة، والنسائى وابن ماجة والطبراني والترمذى في "العلل"، والحاكم كلهم من حديث أيمن عن أبي الزبير عن جابر قال: كان رسول الله يعلمنا التشهد بسم الله وبالله التحيات لله... إلخ، ورجاله ثقات، إلا أن أيمن أخطأ في إسناده، وخالفه الليث، وهو من أوثق الناس، فقال عن أبي الزبير عن طاوس وسعيد بن جبير كلاهما عن ابن عباس، ويروى في البسملة في التشهد غير ذلك، ولكن قد صرح غير واحد بعدم صحته، كما أوضحه شيخنا في "تخريج أحاديث الرافعي" -انتهى-.

وفي "تهذيب التهذيب": أيمن بن نابل الحبشي أبو عمران، وقيل: أبو عمرو المكي نزيل عسقلان، قال ابن معين وابن عمار والحسن بن على بن نصر والحاكم ثقة، وقال النسائي: لا بأس به، وقال الدارقطني: لا بأس به.

قلت: زاد في أول الحديث الذي رواه عن أبي الزبير عن طاوس عن ابن عباس في التشهد بسم الله وبالله، وقد رواه الليث وعمرو بن الحارث وغيرهما عن أبي الزبير بدون هذا، قال النسائي بعد تخريجه: لا نعلم أحدًا تابع أيمن على هذا، وهو خطأ، وقال الترمذي: حديث أيمن غير محفوظ -انتهى ملخصًا-.

وروى الطحاوي في "شرح معاني الآثار" بسنده عن ابن جريج: أنه قال لنافع: كيف ابن عمر يتشهد؟ فقال: كان يقول: بسم الله التحيات لله الصلوات لله الزاكيات لله... إلخ، ثم روى عن عائشة مثله، ثم روى عن ابن مسعود تشهده المعمول عند أصحابنا الحنفية، ثم روى من طريق الليث عن أبي الزبير عن سعيد بن جبير وطاوس عن ابن عباس تشهده المعمول عند الشافعية، وفيه زيادة: "المباركات"، ثم روى عن ابن عمر من طرق مرفوعًا، مثل تشهد ابن مسعود من غير زيادة بسم الله، وقال: هذا الذي روينا عنه، بخلاف ما رواه سالم ونافع عنه، وهذا أولى لأنه حكاه عن رسول الله ﷺ وعن أبي بكر وعلّمه مجاهدًا، فمحال أن يكون ابن عمر يدع ما أخذه عنه.

ثم روى من طريق أيمن المذكور تشهد جابر رضي الله، ثم قال بعد كلام طويل محتجًا على قول الشافعية من أن الأخذ بتشهد ابن عباس أولى لزيادة: "والمباركات

فيه"، لو وجب الأخذ بما زاد، لوجب أن يؤخذ بما زاد أيمن عن الليث عن الزبير، فإنه قد قال في التشهد: باسم الله أيضًا، ولوجب الأخذ بما زاد أبو أسلم عن عبد الله بن الزبير، فإنه قال في التشهد أيضًا: بسم الله، فلما كانت هذه الزيادة غير مقبولة، لم تقبل الزيادة في حديث ابن الزبير، وفي حديث ابن عباس أيضًا، ولو ثبتت هذه الأحاديث كلها بأسانيدها، لكان تشهد ابن مسعود أولاها؛ لأن ما رواه كان قد وافق عليه كل من رواه زائدًا عليه ما ليس في تشهده، فكان ما أجمع عليه أولى.

ثم روى بإسناده عن ابن رافع، قال: سمع ابن مسعود رجلا يقول في التشهد: بسم الله التحيات، فقال له: أتأكل؟ فظهر من روايات الطحاوي وتصريحاته أن روايات زيادة بسم الله في أول التشهد ليست بمقبولة، وهو مذهبنا بل مذهب عامة أهل العلم.

مسألة:

يسن لمن يريد قراءة القرآن خارج الصلاة أن يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في ابتداء كل سورة إلا سورة براءة إذا وصلها بالأنفال اتفاقًا، وإن ابتدأ بها يبسمل في ابتدائها أيضًا، وكذا إذا بدأ بآية منفردة، كما ذكره النووي في "التبيان".

وقال السيوطي في "الإتقان": ليحافظ على قراءة البسملة أول كل سورة غير براءة؛ لأن أكثر العلماء على أنها آية، فإذا أخل بها كان ختمه ناقصًا، فإن قرأ من أثناء سورة استحبت له أيضًا، نص عليه الشافعي في ما نقله العبادي.

قال القراء: ويتأكد عند قراءة نحو آية: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ وآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ﴾، لما في ذكر ذلك بعد الاستعاذة فقط من البشاعة، وإيهام رجوع الضمير إلى الشيطان -انتهى-.

وفي "المحيط": عن محمد بن مقاتل في من أراد قراءة سورة، أو آية فعليه أن يستعيذ بالله من الشيطان، ويتبع ذلك بسم الله، فإن استعاذ بسورة الأنفال، وسمى ومر في قراءته إلى سورة التوبة، وقرأها كفاه ما تقدم، ولا ينبغي له أن يخالف الذين اتفقوا، وكتبوا المصاحف، وإن اقتصر على ختم الأنفال، ثم أراد أن يبتدئ سورة التوبة كان كإرادته ابتداء قراءته من الأنفال، فيستعيذ ويسمي، وكذلك سائر السور -انتهى-.

وقال الشاطبى فى "حرز الأمانى":

وبسمل بين السورتين بسنة رجال نموها دربة وتحملا
ومهما تصلها أو بدأت براءة لتنزيلها بالسيف لست مبسملا
ولابد منهما فى ابتدائك سورة سواها وفى الأجزاء خير من تلا

قال على القارى فى شرحه "دليل المبسملين": رسم الصحابة إياها فى المصاحف، وما روى عن ابن عباس كان رسول الله ﷺ إذا نزل بسم الله، علم أن تلك السورة قد انقضت. وبهذا أخذ المحققون من أصحابنا أن البسملة آية مستقلة لا من السور.

وفى رواية عن سعيد بن جبير: قال: كان رسول الله عليه الصلاة لا يعلم انقضاء السورة حتى ينزل عليه بسم الله، ففيه دليل على أنه قد تكرر إنزالها فى أول كل سورة. فهذه السنة التى نموها. ودليل التاركين ما روى عن ابن مسعود: قال كنا نكتب بسمك اللهم، فلما نزلت: ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا﴾، كتبنا بسم الله، فلما نزلت: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ كتبناها. وجه الدلالة أن فى الصدر الأول كان الوصل بين السورتين من غير بسملة، فالجمع أن يبسمل فى الابتداء، ويترك فى حال الوصل، والحاصل أن التاركين أخذوا بالحال الأول والمبسملين بالأخير المعمول، ولا تخفى قوة دليل المبسمل، لا سيما مع كتابة البسملة أول كل سورة إجماعًا من الصحابة.

وقال الحافظ أبو عمر فى تسمية أثر مروى من أهل المدينة: وقال أبو القاسم: كنا إذا فتحنا الآية على مشايخنا من بعض السور ابتدأنا بسم الله، وروى نحوه عن حمزة.

وحاصل المرام فى هذا المقام أن من القراء الأعلام من اختار البسملة فى الأجزاء، وجوز تركها وهم جمهور العراقيين، ومنهم من اختار تركها، وجوز إتيانها وهم جمهور المغاربة، ومنهم من اختار التخيير من غير ترجيح كأبى عمرو الدانى والشاطبى -انتهى كلامه ملخصًا- وتم مرامه ملتقطًا.

مسألة:

تحرم قراءة البسملة للجنب على الأصح؛ لأنها آية من القرآن على المختار، إلا أن يقرأها على قصد الشكر، أو افتتاح أمر فحينئذ تجوز اتفاقًا، كذا فى "الخلاصة"

و"المجتبى" و"المحيط" وغيرها.

وفي "التلويح": أما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين أنها ليست من القرآن، إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل، وأن قولهم في تعريف القرآن: بلا شبهة، احتراز عنها، إلا أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن، أنزلت للفصل بدليل أنها كتبت في مصاحف بخط القرآن، وعدم جواز الصلاة بها إنما للشبهة في كونها آية، وجواز تلاوتها للجنب والحائض إنما هو بقصد التبرّك والتيمّن، كما إذا قال: الحمد لله رب العالمين على سبيل الشكر دون التلاوة.

فإن قيل: فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى فرق بين المذهبين؟

قلنا: نعم، هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية، كما أن قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ عدة آيات، وعند الحنفية آية واحدة أنزلت للفصل، وجاز تكريرها في أوائل السور؛ لأنها نزلت كذلك، بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آية مثل أن يكتب في أول كل سورة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فإنه يعد زنديقًا أو مجنونًا. انتهى-

ومثله في "شرح المنار" لابن ملك وغيره.

مسألة:

من أنكر كون البسملة آية من القرآن لا يكفر، وإن كان منكر القرآن كافرًا لوقوع الشبهة في قرآنيته، كذا في "التلويح".

وقال ابن الهمام في "تحرير الأصول": ما لم يتواتر ينتفي عنه القرآنية، غير أن إنكار القطعي إنما يكفر به إذا كان ضروريًا من ضروريات الدين، وإن كان نظريًا في نفسه، كحشر الأجساد فلا، ومن لم يشترط في التكفير كونه ضروريًا إنما يحكم بالتكفير في القطعي، إذا لم تثبت فيه شبهة قوية بحيث لا تبقى عند من عرضت له قطعيًا، كإنكار ركن من أركان الدين، فإنه ضروري ديني، ولم تثبت فيه شبهة، فلذا لم يحكم كل من يدعي قرآنية البسملة ومنكريها تكفير الآخر، فقد عرض فيه شبهة قوية لعدم تواتر كونها في الأوائل قرآنًا، وأما كتابتها في القرآن فيجوز أن تكون بشهرة الاستنان بها في الشرع،

فهذا الوجه يقتضي أن لا تكون البسملة من القرآن، ولذا ذهب البعض إليه، ونُسب إلى الإمام مالك فهذه شبهة قوية قادت المنكرين إلى الإنكار.

وههنا وجه آخر وهو إجماع الصحابة، ومن بعدهم على كتابتها مع أمرهم بتجريد المصحف عن غير القرآن حتى منعوا كتابة آمين، ولهذا ذهب الجمهور إلى كونها قرآنًا، وأما الاستنان بالافتتاح بها لا يسوغ الكتابة لتحققه في الاستعاذة وآمين، فقد وجد الوجهان في الطرفين متعارضين، كل يزعم وجهه قطعيًا، وهذا مانع من التكفير -انتهى ملتقطًا-.

وفي "شرح الفقه الأكبر" لعلي القاري في "جواهر الفقه": من جحد القرآن، أي كله، أو سورة منه أو آية، قلت: وكذا كلمة أو قراءة متواترة، أو زعم أنها ليست من كلام الله كفر، يعني إذا كان كونه من القرآن مجمعًا عليه مثل البسملة في سورة النمل، بخلاف البسملة في أوائل السور -انتهى-.

مسألة:

قال علي القاري في "شرح الفقه الأكبر": ذكر صاحب "التتمة": أن من قال: موضع الأمر للشيء، أو موضع الإجازة: بسم الله، مثل أن يقول له: أدخل؟، أو أصعد؟، أو أتقدم؟، أو أسير؟ فقال المستشار: بسم الله، يعني به: آذنتك كفر حيث وضع كلام الله موضع كلامه، وهذا تصوير موضع الإجازة، وأما تصوير مسألة الأمر فهو أن صاحب الطعام يقول لمن حضر: بسم الله.

وهذه المسألة كثيرة الوقوع في هذا الزمان، وتكفيرهم حرج في الأديان، والظاهر المتبادر من صنيعهم هذا أنهم يتأدبون مع المخاطب حيث لا يشافهونه بالأمر، ويتباركون بهذه الكلمة مع احتمال تعلقه بالفعل المقدر، أي كُل باسم الله، أو ادخل باسم الله، على أن متعلق باسم الله في غالب الأحوال يكون محذوفًا من الأحوال، فلا يقال للمصنف أو القاري: إذا قال: باسم الله، أنه أراد وضع كلام الله موضع كلامه، بل يقال: تقديره أصنف، أو أقرأ ونحوه، فالمقصود أنه لا ينبغي للمفتي أن يعتمد على ظاهر النقل، لا سيما وهو مجهول الأصل، وليس مستندًا إلى من يتعين علينا تقليده.

وأما ما نقله البزازى عن مشايخ خوارزم من أن الكيال والوزان يقول: فى العدد فى مقام أن يقول واحد: بسم الله، ويضع مكان قوله: واحد لا يريد به ابتداء العد؛ لأنه لو أراد به ابتداء العد لقال: بسم الله واحد، لكنه لا يقول: ذلك، بل يقتصر على بسم الله يكفر، ففى المناقشة المذكورة هنالك، فإنه لا يبعد أنه أراد ابتداء العد، كما تدل عليه البسملة المتعلقة غالبًا بابتدائى، أو ابتدئت المقدرة، فحينئذٍ يستغنى بهذا القدر عن قوله واحد فتدبر، فإنه إيجاز فى الكلام، وليس على صاحبه شيء من الملام.

ونظيره ما يقول بعض الجهلة عند استلام الحجر الأسود، اللهم صل على نبى قبلك، فإنه كفر بظاهره إلا أنهم يريدون الالتفات فى الكلام -انتهى كلامه، وتم مرامه-.

قلت: جزى الله القارى خير الجزاء، حيث حقق ما هو المختار عند أرباب الاتقاء، وإنى أتعجب من أرباب الفتاوى كيف لا يحتاطون فى أمر التكفير مع قولهم: من كان فى كلامه مائة إلا واحد محملا يوجب تكفيره لا يكفر، وقد التزم صاحب "البحر الرائق" أن لا يفتى بشيء من ألفاظ التكفير المنقولة فى الفتاوى، إلا أنه خرج عن التزامه ونسى ما قدمت يداه فى بعض المسائل، كمسألة تكفير الروافض، فإنه مال إلى تكفيرهم بقولهم: سب الشيخين كفر وأمثاله، ولم يفهم أن هذه الأمور التى صدرت عنهم إنما هى لشبهة عرضت لهم، فتكون مانعة من التكفير، كما حققه ابن الهمام فى "تحرير الأصول" وغيره.

وقد التزمت أنا -بعون الله تعالى- أن لا أفتى بشيء من ألفاظ التكفير المنقولة فى الفتاوى فى موضع من المواضع -إن شاء الله تعالى- ولو لا أنه يجوز حمل كلامهم على التهديد والتشديد، وهو لكلامهم محمل سديد، لكان إطلاق الفقهاء عليهم غير سديد، فإن الفقيه من يتدبر و يتفكر، لا من يمشى على الظاهر ولا يتدبر، ولنعم ما خطر بخاطرى:

الفتاوى كالصحارى تجمع الرطب واليابس، لا يأخذ بكل ما فيها إلا الناعس.

هذا وليكن هذا اختتام هذه الرسالة، وكان ذلك يوم الخميس الثانى من صفر من سنة تسع وثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلاة رب المشرقين حين إقامتى بالوطن، حفظ عن شرور الزمن، وكان الشروع فى تأليفها فى سنة

ست وثمانين حين إقامتي بحيدرآباد من مملكة الدكن، نقاها الله عن البدع والفتن، فوقعت وقائع منعتني عن تمامها، وعاقت عوائق فوقعت الفترة في اختتامها، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

فهرس الموضوعات

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کی چند جدید و مفید عربی کتب

اعلاء السنن ۲۲ اجزاء ۱۸ جلد مع الفہارس، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلیٰ ایڈیشن ..... =/۱۳۰۰

اعلاء السنن ۲۲ اجزاء ۱۸ جلد مع الفہارس، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ عام ایڈیشن..... =/۵۶۰۰

فہارس اعلاء السنن الفہارس الموضوعیۃ لجمیع المجلدات .... =/۲۲۰

شرح الحموی علی الاشباہ والنظائر ابن نجیم ۳ جلد طبع جدید......... =/۸۸۰

الھدایہ درسی مع حاشیہ علامہ عبدالحئی لکھنویؒ ۸ جلد اعلیٰ ایڈیشن......... =/۲۱۸۰

الھدایہ درسی مع حاشیہ علامہ عبدالحئی لکھنویؒ ۴ جلد عام ایڈیشن......... =/۱۳۰۰

الھدایہ درسی مع حاشیہ علامہ عبدالحئی لکھنویؒ ۴ جلد اعلیٰ ایڈیشن......... =/۸۸۰

الاشباہ والنظائر لابن الملقن ۲ جلد طبع جدید......... =/۵۹۰

مناسک ملا علی قاری مع ارشاد الساری طبع جدید......... =/۳۴۰

غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک طبع جدید علامہ حسن شاہ مہاجر مکیؒ......... =/۲۸۰

کتاب السیر والخراج والعشر امام محمد الشیبانیؒ طبع جدید......... =/۲۲۰

شرح العینی علی الکنز ۲ جلد علامہ عینی مع شرح الطائی......... =/۳۸۰

مصنف عبدالرزاق، الصنعانی ۱۲ جلد مع الفہارس......... =/۳۹۸۰

مجموعہ رسائل الکشمیری ۳ جلد علامہ انور شاہ کشمیریؒ......... =/۱۰۸۰

شرح الطیبی علی مشکاۃ المصابیح ۱۲ جلد مع الفہارس......... /۲۹۸۰

احکام القرآن للتھانوی ۵ جلد، ظفر احمد عثمانیؒ، مفتی محمد شفیعؒ، ادریس کاندھلویؒ... =/۱۳۸۰

الفتاویٰ التاتارخانیہ للاندرپتیؒ ۵ جلد......... =/۳۸۰

الکوکب الدری علی الجامع الترمذی، علامہ گنگوہیؒ ۴ جلد......... =/۸۸۰

شرح مقامات الحریری للشریشی (درسی)......... =/۲۶۰

الفوائد البھیہ فی تراجم الحنفیہ، علامہ لکھنویؒ......... =/۲۸۰

شرح شرح المنار فی اصول الفقہ للعلامۃ الشامی......... =/۱۹۲

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

ناشران قرآن مجید و اسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب، مرکز مطبوعات پاکستان ... حدیث، فقہ ...

نزهة الفكر في سبحة الذكر

الملقب ب

هداية الأبرار في سبحة الأذكار

مع حاشيته النفحة بتحشية النزهة

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٢٠٤هـ

رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتصحيحه وتخريجه

نعيم أشرف نور أحمد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمالك الرقاب، مسهل الأسباب الذي يسبح له ما في السماوات والأرض، حتى الشجر والحجر والحيتان والدواب، أحمده حمد المملوك لمالكه، والمخلوق لخالقه، وأشكره شكرًا لعبده لسيده، والمربوب لربه الملك الوهّاب، أشهد أنه لا إله إلا هو وحده، لا شريك له، مفتّح الأبواب وميسّر الصعاب.

أشهد أن سيدنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله الذي أوتي علم الحكمة وفصل الخطاب، وهدى المهتدين به إلى طريق الصواب، اللّهم صلّ عليه وعلى آله وصحبه وتابعيه إلى أن يقوم يوم الحساب.

أما بعد: فيقول السابح في بحر الخطيئات، السائح في برّ السيئات، الراجي عفو ربّه ذي الكرم والهبات أبو الحسنات محمد عبد الحيّ اللكنوي -تجاوز الله عن ذنبه الجليّ والخفيّ- ابن مولانا الحاجّ الحافظ محمد عبد الحليم -أدخله الله دار النعيم-: لما كثر السؤال عن السبحة الذي يتخذها الأخيار بعد الأذكار مرةً بعد مرة، هل له أصل في السنة السنية أم هو بدعة شرعية؟.

وأجبت عنه كل مرة أن له أصلا في السنة يرتفع به عنه اسم البدعة، أردت أن أكتب فيه رسالة وافية وعجالة شافية يتضمن على ذكر ما يدل عليها، ويشتمل على ما يتعلق بها، فتوجهت إلى تتبع ما يتعلق بها من أسفار الحديث المعتبرة، ودفاتر الفقه المعتمدة، وجمعت قدرًا كثيرًا في الأوراق المتفرّقة.

ثم ظفرت برسالة الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي صاحب التصانيف المفيدة والتاليف العديدة في هذه المسألة المسمّاة بـ"المنحة بالسبحة"، فرأيتها مختصرة في ورقتين غاية الاقتصار مقتصرة على الأصول نهاية الاقتصار، فأردت أن أضمّ ما جمعت إلى ما جمع هو في مجموع يكون هو جمع المجموع، وأسمّيه بـ:

"هدية الأبرار في سبحة الأذكار"

وكان ذلك في السنة الخامسة والثمانين بعد الألف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل صلاة وتحية، لكن لم يتيسّر لي ذلك؛ لوقوعي في المهالك إلى إن رجعت إلى الوطن حفظ عن الفتن، وأقمت فيه قدرًا من الزمن، وصنفت هناك رسائل كثيرة ودفاتر كبيرة، ولم أزل أقصد تبيض الصحائف، وجمع تلك اللطائف، لكن لم يتيسّر لي، وذلك لعوارض عرضت في ما هنالك إلى أن رجعت في السنة الحادية والتسعين إلى حيدرآباد الدكن -نقاها الله عن البدع والفتن-.

فأردت أن أصرف عنان العزيمة إليها، وأزيد ما وقفت عليه في أثناء هذه المدة، وهو ضعفها عليها، لكن اشتغالي بتأليف "الفوائد البهية في تراجم الحنفية" منعني عن جمعها قاصدًا تقديم ترصيفه على تأليفها، فلما أوصلته إلى حيز التمام، وفضضت ختامه بالاختتام في صفر من السنة الحاضرة عرضتني أمراض عائقة ظلمات بعضها فوق بعض متراكمة إلى أن رزقني الله النجاة منها في هذا الشهر شهر الجمادى الأولى، فرجعت إلى إبراز الأمر المكنون، وإذا أراد الله شيئًا، قال له: كن فيكون، فجمعت هذا المجموع الأنيق مشتملا على حسن التحقيق موردًا فيه أكثر ما أورده السيوطي في "المنحة" وزيادات شريفة عليه أضعافًا مضعفة، وسميته[1] بـ:

---

(١) بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الله وبحمده أشهد أنه لا إله إلا هو المتوحّد بلطفه، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وبعد: فهذه تعليقات على رسالتي "نزهة الفكر في سبحة الذكر" مسمّاة بـ:

«النفحة بتحشية النزهة»

مشتملة في غرر الفوائد ودرر الفرائد.

«نزهة الفكر في سبحة الذكر»

ولقبته بـ "هداية الأبرار في سبحة الأذكار"، ورتبته على مقدمة، وعشرة فصول، وخاتمة.

ولئن غاص في بحر متبحّر الماهر لقال: كم ترك الأول للآخر، ولئن كان أفضل بالتقدّم للسابق، فكثرة الاطلاع عند اللاحق لا أقول: ذلك فخراً، بل تحدّثاً بالنعمة وشكراً، والله تعالى أسأل سؤال الضارع الخاشع أن يجعل هذه الرسالة، وسائر تصانيفي خالصة لوجهه الكريم، إنه ذو الفضل العميم والإحسان القديم، ومنه أسأل أن يلهمني الصدق والصواب في كل باب، إنه المستعان، وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله، لا نعبد ولا نستعين إلا إياه.

قوله: سميته بنزهة الفكر: هو بضم النون مأخوذ من النزهة بمعنى البعد عن السوء ذكره الجوهري في "الصحاح".

المقدمة
في حقيقة السبحة

قال محيي الدين النووي(١) في "تهذيب الأسماء واللغات": السبحة -بضم السين وإسكان الباء- خرز منظومة يسبح بها معروف يعتادها أهل الخير مأخوذ من التسبيح.

والمسبحة -بضم الميم وفتح السين وكسر الباء المشددة- الإصبع السبابة، وهي التي تلي الإبهام، سميت بذلك؛ لأن المصلي يشير بها إلى التوحيد والتنزيه -انتهى-.

وفي "صحاح الجوهري"(٢): السبحة -بالضم- خرزات يسبح بها، والسبحة أيضًا التطوع من الذكر والصلاة، تقول: قضيت سبحتي، وروى أن عمر جلد رجلين سبحًا بعد العصر أي صليا -انتهى-.

---

(١) قوله: قال محيي الدين النووي" وهو يحيى بن شرف بن حسن بن حسين بن محمد الفقيه المحدّث الدمشقي النووي -بغير ألف- ويجوز إثباتها بين الواوين نسبة إلى قرية بدمشق، ولد في المحرم ٦٣١، وقرأ القرآن ببلده، وقدم به والده في دمشق ٦٤٩، وحجّ مع والده ٦٥١، وبرع في جميع العلوم أولى تدريس الحديث بالأشرفية بعد موت شيخه إلى شامة، وصار إمامًا يقتدى به في جميع العلوم لا سيما الحديث، وتوفي ٦٧٧.

وله تصانيف كثيرة: منها: شرح صحيح مسلم والروضة والمنهاج والأربعين والمناسك وغيرها: كذا في "طبقات الشافعية" لتقي الدين بن شهبة.

(٢) قوله: "وفي صحاح الجوهري" هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، نسبة إلى فاراب من بلاد الترك، كان إمامًا في الأدب واللغة، يضرب به المثل، دخل العراق، فقرأ على أبي الفارسي والسيرافي، وسافر إلى الحجاز، وطاف البلاد وعلماء خراسان، وأقام بنيسابور مدة، ملازمًا للتدريس والتأليف، وصنف الصحاح ومقدمته في النحو، وكتابًا في العروض، مات ٣٩٣، وقيل: في حدود ٤٠٠، كذا في "بغية الوعاة في طبقات النحاة" للسيوطي.

وفي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي[1] الفيومي: التسبيح التقديس والتنزيه، ويكون بمعنى الذكر والصلاة، فريضة كانت أو نافلة، ويسبح على راحلة أي يصلي النافلة، ويصلي سبحة الضحى أي صلاة الضحى، ومنه فلولا أنه كان من المسبّحين أي من المصلّين، والسبحة خرزات معروفة منظومة.

وقال التفتازاني -وتبعه الجوهري-: والسبحة التي يسبح بها، وهو يقتضي كونها عربية، وقال الأزهري: كلمة مولدة، وجمعها سبح مثل غرفة وغرف -انتهى ملخصًا-.

وفي القاموس[2]: السبحة خرزات للتسبيح تعدّ، والدعاء وصلاة التطوّع، وبالفتح: الثياب من جلود -انتهى-.

وفي شمس العلوم[3]: السبحة الصلاة، يقال: قضيت سبحتي، والسبحة الخرزات التي يسبح بها، وجمعها سبح -انتهى-.

---

(١) قوله: للفيومي هو أحمد بن محمد الفيومي ثم الحموي، ثم قال ابن حجر: اشتغل ومهر، وتميّز في العربية عند أبي حيان، وتوطّن حماة، وكان فاضلًا كاملًا عالمًا، عارفًا بالفقه واللغة، توفي سنة نيف وسبعين وسبعمائة، كذا في بغية السيوطي. (المصحح)

(٢) قوله: في القاموس هو مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزآبادي الشيرازي الشافعي، ولد ٧٢٩ بكارزون، تفقه ببلاده، ومهر في اللغة، ودخل الشام والقاهرة، وجال البلاد، وولي قضاء زبيد، وله تصانيف: منها: شرح صحيح البخاري والقاموس وطبقات الحنفية وغير ذلك، كذا في البغية.

(٣) قوله: وفي شمس العلوم هو نشوان بن سعيد بن نشوان اليمني الحميري أبو سعيد العلامة المعتزلي، كان أوحد عصره فقيهًا نبيهًا عالمًا كاملًا محققًا نحويًا متقنًا عارفًا بالنحو واللغة والأصول والفروع والأنساب والتواريخ، شاعرًا فصيحًا، صنف شمس العلوم، سلك فيه مسلكًا جديدًا، واختار مسلكًا غريبًا واختصره، وسماه ضياء العلوم، مات يوم الجمعة رابعة عشر ذي الحجة ٥٧٣، كذا في البغية.

الفصل الأول
في سرد الأحاديث الواردة في إباحة العد بالأنامل والحصى والنوى ونحو ذلك

وهي مجوزة لاتخاذ السبحة، وعد الأذكار بها، فإنه لا فرق بينه وبين ذلك، أخرج أبو داود[١] عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص عن أبيها أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة بين يديها نوى أو حصى تسبح به، فقال: أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا، أو أفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله عدد ما خلق بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك.

وأخرجه أيضاً الترمذي[٢]، وقال: حديث حسن غريب من حديث سعد، وقد أورده المنذري في "كتاب الترغيب والترهيب"[٣] معزواً إلى أبي داود والترمذي

---

(١) قوله: "أخرج أبو داود" هو سليمان بن الأشعث بن بشر بن شداد على ما قاله محمد بن عبد العزيز الهاشمي، سليمان بن الأشعث بن بشر بن شداد بن عمرو بن عامر على ما ذكره عبد الرحمن بن أبي حاتم، أو سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد على ما قاله ابن واسه، أصله من سجستان، ولد ٢٠٢، ورحل وبرع في العلوم، قال أحمد بن ياسين: كان أحد حفاظ الإسلام للحديث وسنده وعلله، وكانت وفاته ٢٧٥، كذا ذكره الذهبي في "سير النبلاء".

(٢) قوله: "أخرجه أيضاً الترمذي... إلخ" هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، نسبة إلى ترمذ الحافظ سمع أبا قتيبة وأبا مصعب وغيرهما، وكان ضريراً، وقيل: ولد أكمه، أحد العلماء الحفاظ الأعلام، له تصانيف كثيرة، وكتابه الجامع أحسن الكتب وأكثرها فائدة وأحسنها ترتيباً، وكانت وفاته بترمذ في رجب ٢٧٩، كذا في "جامع الأصول" لابن الأثير الجزري.

(٣) قوله: "وقد أورده المنذري في كتاب الترغيب... إلخ" هو الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المصري ولد بمصر ٥٨١، وتفقه وطلب وبرع، وصار عديم النظير في معرفة الحديث على اختلاف فنونه، متبحراً في معرفة معانيه ومشكله، مات في ذي القعدة ٦٥٦، كذا في "حسن المحاضرة في

والنسائي[١] وابن حبان[٢] والحاكم[٣]، وقال: قال الحاكم: صحيح الإسناد.

وأورده السيوطي في رسالته "المنحة في السبحة"، والجزري[٤] في "الحصن الحصين" منسوبًا إلى المذكورين، و إلى ابن ماجة[٥]، وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن ابن عمرو قال: رأيت النبي ﷺ يعقد التسبيح.

زاد أبو داود منقولا عن بعض رواته: بيمينه، وفي رواية الترمذي: بيده، وقال: هذا حسن غريب من هذا الوجه من حديث الأعمش عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو، وروى شعبة والثوري هذا الحديث عن عطاء بن السائب بطوله، وفي الباب عن يسيرة بنت ياسر -انتهى-، وقد ذكره السيوطي في "الجامع الصغير" في

أخبار مصر والقاهرة" للسيوطي.

(١) قوله: "والنسائي" هو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على، ولد ٢١٥، ومات بمكة ٣٠٣، أحد الأئمة الحفاظ، لقي المشايخ الكبار، وأخذ عنهم، وصنف السنن، فقيل له: أكل صحيح، قال: لا فجر والصحيح، وسماه بـ"المجتبى"، كذا في "جامع الأصول".

(٢) قوله: "وابن حبان" هو أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، نسبة إلى بست -بضم الباء- إمام عصره في السنن والرجال واللغة والفقه والوعظ، مات بوطنه في شوال ٣٥٤، كذا في "أنساب أبي عبد الكريم السمعاني".

(٣) قوله: "والحاكم" هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد ابن حمدويه النيسابوري، ولد ٣٢١، ورحل في طلب الحديث، وقلد القضاء بنيسابور ٣٥٩، فعرف بالحاكم، ومات ٤٠٥، كذا في "طبقات الشافعية" لابن شهبة وغيره. (النفحة)

(٤) قوله: "والجزري" هو أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الجزري، نسبة إلى جزيرة ابن عمر، ولد في رمضان ٥٥١، مهر في القراءات والحديث وغير ذلك، وتوجه من القدس إلى الروم، ثم إلى بلاد فارس، وولي قضاء شيراز، ومات هناك ٨٣٣، كذا في "الإنس الجليل في تاريخ القدس والخليل" لمجير الدين الحنبلي، وقد بسطت في ترجمته وتراجم أولاده في "التعليقات السنية على الفوائد البهية في تراجم الحنفية".

(٥) قوله: "وإلى ابن ماجة" هو محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني كان حافظًا صادقًا واسع العلم، ولد ٢٠٩، وتوفي في رمضان ٢٧٣، وماجة لقب لأبيه يزيد، قاله: أبو يعلى الخليلي، كذا في "سير النبلاء"، وقيل: ماجة اسم أمه.

حديث البشير النذير مسنداً إلى الترمذي والنسائي والحاكم.

قال العزيزي[1] في "السراج المنير شرح الجامع الصغير": معناه يعد التسبيح على أصابعه لتشهد له، فإنهنّ مستنطقات مسؤولات -انتهى-.

وأخرج الترمذي من طريق هاشم عن كنانة مولى صفية عنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ وبين يدي أربعة آلاف نواة أسبح بها، قال: لقد سبحت بهذه إلا أعلمك بأكثر مما سبحت به، فقلت: بلى! قال: قولي: سبحان الله عدد خلقه، قال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث صفية إلا من هذا الوجه من حديث هاشم بن سعيد الكوفي، وليس إسناده بمعروف، وفي الباب عن ابن عباس -انتهى-.

وقد أورده المنذري والجزري منسوباً إليه، وإلى الحاكم، والسيوطي منسوباً إليهما، وإلى الطبراني[2]، وأخرج الترمذي والحاكم عن يسيرة عليكنّ بالتسبيح والتهليل والتقديس، واعقدن بالأنامل، فإنهنّ مسؤولات مستنطقات، ولا تغفلن فتنسين الرحمة.

قال العزيزي: يسيرة -بمثناة تحتية مضمومة وسين مهملة وراء بينهما مثناة تحتية- وهي بنت ياسر، قال الشيخ -أي محمد الحجازي-: حديث حسن -انتهى-.

وقد أورده السيوطي في "المنحة" منسوباً إلى ابن أبي شيبة[3] وأبي داود والترمذي

---

(١) قوله: "قال العزيزي... إلخ" هو علي بن أحمد بن نور الدين محمد بن إبراهيم العزيزي الشافعي، نسبة إلى العزيزية من شرقية مصر، كان إماماً فقيهاً محدثاً حافظاً متقناً ذكياً قوي الحفظ، أخذ عن النور الشبراملسي، وشاركه في شيوخه، وتوفي ببولاق ١٠٧٥، كذا في "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر" لمحمد بن فضل الله الدمشقي.

(٢) قوله: "وإلى الطبراني" هو أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، نسبة إلى طبرية مدينة من الأردن، صاحب المعاجم المشهورة، كان ثقة صدوقاً عارفاً واسع الحفظ بصيراً بالعلل والرجال كثير التصانيف النافعة، توفي بإصبهان في ذي القعدة ٣٦٠، كذا في "العبر بأخبار من غبر" للذهبي وغيره.

(٣) قوله: "إلى ابن أبي شيبة" هو صاحب المصنف عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العبسي، نسبة إلى بني عبس، قال أبو زرعة: ما رأيت أحفظ منه، توفي ٢٣٥، كذا في "مرآة الجنان" لليافعي. (النفحة بتحشية النزهة)

والنسائي والحاكم، وذكر أن الحاكم صحّحه، ولفظ أبي داود عنها أن النبي ﷺ أمرهنّ أن يراعين بالتكبير والتقديس والتهليل وأن يعقدن بالأنامل، فإنهنّ مسؤولات مستنطقات.

وفي "الاستيعاب في أحوال الأصحاب" لابن عبد البر[1]: يسيرة الأنصارية يكنى أم ياسر، وقيل: بل هي يسيرة بنت ياسر تكنى أم حميضة، كانت من المهاجرات المبايعات من حديثها عن النبي ﷺ أنه قال: «يا نساء المؤمنات عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس واعقدن بالأنامل فإنهنّ مسؤولات مستنطقات» -انتهى-.

وأخرج أبو داود في باب ما يكره من ذكر الرجل ما يكون من إصابة أهل من كتاب النكاح، عن أبي نضرة حدثني شيخ من طفاوة قال: تثويت أبا هريرة بالمدينة، فلم أر رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ أشدّ تشميرًا ولا أقوم على ضيف منه، فبينما أنا عنده يومًا، وهو على سرير له معه كيس فيه حصى، أو نوى، وأسفل منه جارية له سوداء، وهو يسبح بها حتى إذا نفذ ما في الكيس ألقاه إليها، فجمعته فأعادته في الكيس، فرفعته إليه، فقال: "ألا أحدثك عن رسول الله . . .؟" الحديث.

قال السيوطي في "مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود": ومعنى تثويت تضيفت ونزلت عنده ضيفًا -انتهى-.

وفي "المنحة في السبحة" للجلال السيوطي: أنه أخرج أحمد[2] في الزهد: نا عفان نا عبد الواحد بن زياد عن يونس بن عبيد عن أمه، قالت: رأيت أبا صفية رجل من أصحاب رسول الله ﷺ، وكان جارنا، قالت: فكان يسبح بالحصى.

---

(١) قوله: "لابن عبد البر" هو صاحب "الاستذكار" و"التمهيد" شرحي "الموطأ" وغيرهما يوسف بن عبد البر بن محمد بن عبد البر بن عاصم القرطبي المالكي، قال الباجي: لم يكن بأندلس مثله في الحديث، وقال ابن حزم: لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله، وكانت وفاته في ربيع الآخر ٤٦٣ بشاطبة، وولادته في ربيع الآخر ٣٦٨، كذا في "تاريخ ابن خلكان".

(٢) قوله: "أخرج أحمد" هو أحد الأئمة الأربعة أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني البغدادي، وقيل: أحمد بن محمد بن حنبل، ولد ١٦٤، ومات ٢٤١، كان إمامًا في الفقه والحديث، وبه عرف الصحيح من السقيم والمجروح من المعدل، سمع ببغداد والكوفة والبصرة والحرمين وغيرها، وأخذ عن الشافعي وغيره، كذا في "أسماء رجال المشكاة" لصاحبه.

وفيه أيضًا: أخرج ابن سعد[1] عن حكيم بن سعد بن أبی وقاص كان يسبح بالحصی، أخرج ابن أبي شيبة فی "مصنفه": عن مولی سعد أن سعدًا كان يسبح بالحصی والنوی، وفيه أيضًا: أخرج أحمد فی الزهد نا بكير أنبأنا ثابت بن عجلان عن القاسم بن عبد الرحمن قال: كان لأبی الدرداء نوی من نوی العجوة فی كيس، فكان إذا صلی الغداة أخرجهنّ يسبح بهن حتی تنفذ.

وفيه أيضًا: أخرج ابن سعد عن أبی هريرة أنه كان يسبح بالنوی المجزع يعنی الذی حك بعضه بعضًا حتی أبيض شیء منه، وترك الباقي علی لونه، وكل ما فيه سواد وبياض، فهو مجزع، وفيه أيضًا: أخرج ابن أبي شيبة عن أبی سعيد الخدری أنه كان يسبح بالحصی، وفيه أيضًا: أخرج البغوی[2] فی "معجم الصحابة".

وابن عساكر[3] من طريق محمد بن سليمان عن عن أبی بن كعب عن جده بقية عن أبي صفية مولی رسول الله ﷺ: "أنه كان يوضع له نطع فيه حصی، فيسبح به إلی نصف النهار، ثم يرفع، فإذا صلّی الأولی أتي به، فيسبح حتی يمسی".

فهذه الأخبار والآثار تنادي بأعلی النداء أن العدّ بالأنامل والنوی والحصی،

---

(١) قوله: "أخرج ابن سعد" هو محمد بن سعد أبو عبد الله البصري كاتب الواقدی مصنف "الطبقات المشهورة"، كان إمام عصره لم يكن فی زمانه مثله، توفی ٢٣٠، كذا فی "مرآة الجنان" وغيره.

(٢) قوله: "أخرج البغوی" هو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز عمر عمرًا طويلًا حتی رحل إليه الناس، وسمع من أحمد بن حنبل وعلی بن المدينی وغيرهما، وعنه الطبری وابن حبان وغيرهما، وكان ثقة عارفًا بالحديث وعلله، ولد ببغداد ٢١٣، ومات ٣١٧، وإنما قيل له: البغوی؛ لأن جده لأمه أحمد بن منيع صاحب "المسند" أصله من بغ بلدة بين مرو وهراة، كذا فی "أنساب السمعانی" وغيره.

(٣) قوله: "وابن عساكر" هو أبو القاسم علی بن حسن الدمشقی صاحب التصانيف الكثيرة، كان محدث الشام فی عصره، ومن أعيان الفقهاء الشافعية، غلب عليه الحديث، وبالغ فی طلبه، ورحل وطوف البلاد، وكان رفيق أبی سعد السمعانی، وكان حافظًا دينًا حسن الكلام علی الأحاديث، صنف تاريخ دمشق فی ثمانين مجلدًا وغيره، وكانت ولادته ٤٩٩، ومات ٥٧١، كذا فی "تاريخ ابن خلكان". (المنحة)

وأمثال ذلك أمر مندوب قد رغب إليه النبی ﷺ، وأقر عليه، واختاره أصحابه نجوم الاهتداء، فمن حكم بكراهة ذلك، فقوله مردود عليه لا ينبغی أن يعول، ويعتمد عليه، ومن المعلوم أنه لا فرق بين العدّ بالنوى، وأمثاله المنثورة وبين العدّ بالنوى وأشباهها المنظومة، فإذا ثبت جواز الأول بهذه الجملة ثبت جواز اتخاذ السبحة.

الفصل الثانی
فی ما يدلّ علی جواز اتّخاذ السبحة
من الحجة الواضحة

أخرج أبو نعيم[١] فی "حلية الأولياء" فی ترجمة أبی هريرة: نا أحمد بن جعفر بن حمدان نا عبد الله بن أحمد بن حنبل نا الحسن الصباح نا زيد بن الحباب عن عبد الواحد بن موسی قال: أخبرنی نعيم بن محيريز بن أبی هريرة عن جده أبی هريرة: "أنه كان له خيط فيه ألفا عقدة، فلا ينام حتی يسبح به".

وأخرج ابن سعد فی "الطبقات" علی ما نقله السيوطی: أنبأنا عبيد الله بن موسی أنبأنا إسرائيل عن جابر عن امرأة حدثته عن فاطمة بنت الحسين بن علی بن أبی طالب: "أنها كانت تسبح بخيط معقود فيها".

فهذان الأثران يخبران بجواز العدّ بالسبحة المتداولة، إذ لا فرق بينها وبين خيط العقدة، فإن السبحة ليست حقيقتها إلا أن ينظم قدر من نوی، أو قطعات العظم، أو الخشبة، أو الحجر، أو الدرر، أو غير ذلك فی خيط، فيصير كخيط فيها نبذ من العقدة.

---

(١) قوله: "أخرج أبو نعيم" هو أحمد بن عبد الله الإصفهانی كان من مشايخ الحديث الثقات المعمول بحديثهم، ولد ٣٣٤، ومات فی صفر ٤٣٠، كذا قال صاحب "المشكاة" فی أسماء رجاله، والذهبی فی "تذكرة الحفاظ" لا سنة ثلاث بعد أربعمائة، كما ذكره بعض أفاضل عصرنا فی القصد الثانی من "إتحاف النبلاء".

الفصل الثالث
فى ذكر حديث مرفوع فى ما نحن فيه
ليعلم أن جواز اتخاذ السبحة مما لا ريب فيه

أخرج الديلمى[١] فى "مسند الفردوس": أنبأ قدوس بن عبد الله أنبأنا أبو عبيد الله الحسين بن فنجويه الثقفى نا على بن محمد نا محمد بن هارون بن عيسى بن منصور الهاشمى، ثنى محمد بن على بن حمزة العلوى، ثنى عبد الصمد بن موسى، حدثتنى

---

(١) قوله: "أخرج الديلمى" هو الحافظ شهر دار، مات ٥٥٨، وأبوه صاحب "الفردوس" و "تاريخ همدان"، شيرويه بن شهر دار بن شيرويه بن فنا خسرو أبو شجاع الديلمى الهمدانى، ولد ٤٤٥، ورحل فى طلب الحديث.

قال: يحيى بن محمدة كان شابًا حسنًا ذكى القلب صلب السنة، مات فى تاسع عشرة رجب ٥٠٩، كذا فى "سير النبلاء" للذهبى، و "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون"، و "فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب فى الحديث" لأبى شجاع شيرويه بن شهر دار بن شيرويه الهمدانى الديلمى.

أورد فيه عشرة آلاف حديث، ورتبها على حروف المعجم مجردة عن الأسانيد، ووضع علامات مخرجة، ثم جمع ولده الحافظ شهر دار، المتوفى ٥٥٨ أسانيده، ورتبه ترتيبًا حسنًا، وسماه مسند الفردوس -انتهى-.

ونقل أحمد بن حجر المكى الهيثمى فى رسالته "شن الغارة" عن فتاوى ابن الصلاح: أن أبا شجاع الديلمى أبو شجاع شيرويه الهمدانى صاحب "كتاب الفردوس" جمع فيه بين الصحيح والسقيم، وبلغ به الحال إلى أن أخرج أشياء عن الموضوع-انتهى-.

وفى "تذكرة الحفاظ" للذهبى: شيرويه بن شهر دار بن شيرويه بن فنا خسرو الديلمى المحدث الحافظ مفيد همدان، ومصنف تاريخها وكتاب الفردوس سمع يوسف بن محمد بن يوسف المستملى وسفيان بن الحسين بن فنجويه وعبد الحميد بن الحسن وأبا الفضل محمد بن عثمان القومسانى وخلائق بهمدان، وعبد الوهاب بن مندة بإصبهان قال يحيى بن مندة: هو شاب كيّس حسن الخلق ذكىّ القلب صلب فى السنة.

قلت: هو الحسن المعرفة وغيره أتقن، منه روى عنه ابنه شهر دار ومحمد بن الفضل الإسفرائينى والحافظ أبو موسى المدنى، توفى فى تاسع رجب ٥٠٩ -انتهى ملخصًا-. (النفحة)

زينب بنت سليمان بن علي، حدثتني أم الحسين بنت جعفر بن الحسن عن أمها عن جدها عن علي قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «نعم المذكر السبحة»، كذا أورده السيوطي مشيراً إلى إثبات المقصد بالقول النبوي.

لكن تعصبه شيخ شيخي محمد بن الأمير الأزهري في رسالته التي ذكر فيها أسانيده باحتمال أن يكون المراد بالسبحة الصلاة، وبعدم صحة الحديث حيث قال بعد ذكر الحديث المسلسل بالسبحة للسيوطي رسالة لطيفة سمّاه "المنحة في السبحة": ذكر فيها تسبيح جماعة من الصحابة بالنوى، أو بخيط فيه عقد كأبي هريرة وغيره، وذكر فيه اطّلاعه ﷺ على من أعد نوى لتسبيحه، فقال: أعلمك أكثر من ذلك، وأسهل سبحان الله عدد ما خلق، ويحمل على عادته الشريفة من التيسير على أمته، وذكر فيها حديثًا أخرجه الديلمي في "مسند الفردوس" بسند طويل عن علي مرفوعًا: «نعم المذكر السبحة»، ولا تظهر صحته، ويحتمل تفسير السبحة بالصلاة النافلة، كما هو أحد معانيه -انتهى-.

قلت: يؤيد هذا الاحتمال ورود استعمال السبحة في هذا المعنى في كثير من المرويّات مع أنه لم تكن السبحة المعروفة في زمن رسول الله ﷺ كما قال علي القاري[1] في "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" في شرح حديث: «من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فاستمع وأنصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة أيام ومن مس

---

(١) قوله: "كما قال علي القاري" هو علي بن محمد سلطان الهروي الحنفي، نزيل مكة، وقيل: علي بن سلطان محمد.

له تصانيف كثيرة مفيدة: منها: شرح المشكاة، وشرح الموطأ، وشرح مسند الإمام، وشرح الشفاء، وشرح الشمائل، ورسائل كثيرة ذكرت كثيراً منها في "التعليقات السنية على الفوائد البهية".

قال صاحب "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر": أحد صدور العلم فرد عصره الباهر السمت في التحقيق، ولد بهراة، ورحل إلى مكة، وأخذ بها عن أبي الحسن البكري والشهاب أحمد بن حجر الهيتمي والشيخ عبد الله السندي وغيرهم، واشتهر ذكره وطار صيته، وكانت وفاته بمكة في شوال ١٠١٤ -انتهى ملخصاً-.

وأرّخ بعض أفاضل عصرنا في "إتحاف النبلاء" وفاته ١٠١٢، وليس بصحيح، فلا تلتفت إليه.

(النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

الحصى فقد لغا». أخرجه أبو داود وغيره.

المراد بمس الحصى تسوية الأرض للسجود، فإنهم كانوا يسجدون عليها. وقيل: تقليب السبحة وعدها، ذكره الطيبي؛ وفيه أن السبحة المعروفة لم تكن في زمن النبي ﷺ -انتهى-.

وقد يقال: عدم كون السبحة المتداولة في العهد النبوي لا يمنع حمل السبحة الواقعة في الحديث المذكور عليها، فقد أخبر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن كثير من الأشياء التي حدثت بعده، فيحتمل أن يكون هذا منها.

وأما عدم الصحة فلا يقدح في المرام؛ لأن الحديث الضعيف معتبر في فضائل الأعمال على ما صرح به جماعة من الأعلام، ومن ثم أورده السيوطي في معرض الاستدلال.

وكذا علي القاري حيث قال في "المرقاة" في باب الذكر بعد الصلاة: صح أن النبي ﷺ كان يعد الذكر بيمينه، وورد أنه قال: "واعقدوه بالأنامل، فإنهن مسؤولات مستنطقات"، وجاء بسند ضعيف عن علي مرفوعا: "نعم المذكر السبحة".

وعن أبي هريرة: "أنه كان له خيط فيه ألفا عقدة، فلا ينام حتى يسبح به". وفي رواية: "أنه كان يسبح بالنوى".

وقال ابن حجر: الروايات في تسبيح بالنوى والحصى كثيرة عن الصحابة، وبعض أمهات المؤمنين، بل رآها النبي ﷺ وأقرها -انتهى-.

الفصل الرابع
في بيان أن السبحة كانت مستعملة
في زمان الصحابة

وقد مر: أن أبا هريرة كان يسبح بخيط فيه ألفا عقدة، وهو نص في وجود السبحة، ورد في حديث مسلسل أن الحسن البصري كان يستعمل السبحة، وكان هو في عصر الصحابة، وهو ما أجازني به الوالد الماجد مولانا عبد الحليم المرحوم في رابع شعبان

خمس وثمانين بعد الألف والمائتين، وقد رأيت ملازمته للسبحة، قال: أجزتك بما أجازني به الشيخ عبد الغنى الدهلوى نزيل المدينة المنورة مؤلف إنجاح الحاجة بشرح سنن ابن ماجة بن الشيخ المرحوم أبى سعيد المجددى الدهلوى، وكان في السنة الثمانين بعد الألف والمائتين في المدينة المنورة، وقد رأى في يده سبحة، قال: أجزتك بما يجوز لى روايته مما هو مذكور في ثبت شيخنا الشيخ عابد السندى نزيل المدينة يعنى حصر الشارد عنه، قال: هو فى حصر الشارد ناولنى الشيخ يوسف بن محمد بن علاء الدين المزجاجي سبحة، قال: ناولنى الشيخ عبد الخالق بن أبى بكر المزجاجي، ورأيت في يده سبحة، قال: ناولنيها الشيخ محمد حياة السندى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها الشيخ عبد الله بن سالم البصرى، ورأيتها فى يده، وقال: ناولنيها محمد بن علاء الدين البابلى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبو النجا سالم بن محمد السنهورى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها النجم محمد بن أحمد بن على الغيطى، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها الشيخ زكريا الأنصارى، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها الحافظ ابن حجر، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها مجد الدين يعقوب الفيروزآبادى صاحب القاموس، ورأيتها فى يده، ح وأجازنى شيخ أهل مكة الشيخ أحمد دحلان مؤلف السيرة النبوية في ذى القعدة من السنة التاسعة والسبعين بمكة، ورأيت السبحة في يده، قال: أجزتك بما أجازنى به خاتمة العلماء المحققين العلامة الشيخ عثمان بن الشيخ حسن الدمياطى الشافعى بما أجازه أشياخه من علماء الجامع الأزهر، وهم كثيرون أجلهم العلامة محمد الأمير.

قال: هو فى رسالته: أجازنى الشيخ شهاب الدين أحمد الجوهرى عن شيخه عبد الله بن سالم البصرى المكى، قال: ناولنى السبحة الشيخ محمد بن سليمان المغربى ناولها له أبو عثمان الجزائرى عن أبى عثمان المقرئى عن سيدى أحمد حجى عن سيدى إبراهيم عن أبى الفتح المراغى عن أبى العباس أحمد بن أبى بكر الرداد عن مجد الدين الفيروزآبادى قال: ناولنيها جمال الدين يوسف بن محمد، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها تقى الدين بن أبى الثناء محمود بن على، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها محيى الدين عبد الصمد بن أبى الحسن المقرئى، ورأيتها فى يده، قال: ناولنيها أبى، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها أبو الفضل محمد بن ناصر، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها محمد بن

عبد الله بن أحمد السمرقندي، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها أبو بكر محمد بن علي السلامي الحداد، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها أبو نصر عبد الوهاب بن عبد الله، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها أبو الحسن علي بن الحسن بن القاسم الصوفي، ورأيتها في يده، قال: ناولنيها أبو الحسن المالكي، ورأيتها في يده.

فقلت له: يا أستاذ! وأنت إلى الآن مع السبحة، قال: كذلك رأيت أستاذي الجنيد، فقلت: يا أستاذي! أنت إلى الآن مع السبحة، قال: كذلك رأيت أستاذي سري السقطي، وفي يده سبحة، فقلت: يا أستاذ! أنت إلى الآن مع السبحة، قال: كذلك رأيت أستاذي معروف الكرخي، فسألته عما سألتني عنه، فقال: كذلك رأيت أستاذي بشر الحافي، وفي يده سبحة، فسألته كما سألتني عنه، فقال: رأيت أستاذي عمر المكي، وفي يده سبحة، فسألته لما سألتني عنه، فقال: رأيت أستاذي الحسن البصري، وفي يده سبحة، فقلت: يا أستاذ مع عظم شأنك، وحسن عبادتك أنت إلى الآن مع السبحة، فقال لي: هذا شيء، كذا استعملناه في البدايات ما كنا نتركه في النهايات، أني أحبّ أن أذكر الله بقلبي ويدي ولساني.

قال محمد الأمير في رسالته: قال الشيخ أبو العباس الرداد: تبين من قول الحسن: إن السبحة كانت موجودة في زمن الصحابة؛ لأن بدايته في زمنهم، قلت: فعلم أنها لا تصح في زمنه صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، ولا اشتهر من عدها من خلفاء -انتهى-.

وقال الشيخ عابد: أهل المسلسلات قد أورد، وهذا المسلسل، وأشار السخاوي إلى غالب طرقه، وقال: إن مدار روايته على أبي الحسن الصوفي، وقد رمي بالوضع؛ ورواية عمر المكي عن الحسن البصري معضل، ثم سلسله من طريق آخر وسكت عنه.

وظهر من هذا المسلسل أن السبحة كانت متخذة في عهد الصحابة، وذلك لأن بداية الحسن كانت في زمنهم، فقد رأى عثمان وعليّاً وطلحة، وكان يوم الدار ابن أربع عشرة سنة، وقد روى عن خلق كثير من الصحابة، وقصة جُوَيرِيَّة أول دليل عليه، ولذلك ألف السيوطي فيه رسالة مستقلة -انتهى-.

وقال سالم عبد الله بن سالم البصري المكي في رسالته " الإمداد في علوّ الأسانيد بعد ما ذكر طريق والده، كما ذكره الأمير: قال أبو العباس الرداد: تبين من قول الحسن

البصري أن السبحة كانت موجودة متخذة في عهد الصحابة لقوله: هذا شيء كنا استعملناه في البدايات، وبداية الحسن من غير شك، كانت مع أصحاب رسول الله ﷺ، فإنه ولد بسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله تعالى عنه، ورأى عثمان وعليا وطلحة: وحضر يوم الدار في قضية عثمان، وعمره أربع عشرة سنة، وروى عن عثمان وعمران بن حصين ومعقل بن يسار وأبي بكرة وأبي موسى وابن عباس وجابر، وخلق كثير من الصحابة، والخلاف في رواية عن علي مشهور -انتهى-.

وذكر السيوطي هذا المسلسل من طريق أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، قال: أخبرني الإمام أبو العباس أحمد بن أبي المحاسن يوسف بقراءتي عليه، ورأيت في يده سبحة، قال: أخبرني الإمام أبو العباس أبو الظفر يوسف بن محمد بن مسعود الترمذي، ورأيت في يده سبحة، قال: قرأت على شيخنا أبي الثناء، ورأيت في يده سبحة، قال: أخبرنا عبد الصمد أحمد بن عبد القادر، ورأيت في يده سبحة، قال: أخبرنا أبو محمد يوسف بن عبد الرحمن ابن علي، ورأيت في يده سبحة، قال: أخبرنا أبي، ورأيت في يده سبحة، قال: قرأت على أبي الفضل بن ناصر، ورأيت في يده سبحة بسنده المذكور.

ثم قال: فلو لم يكن في اتخاذ السبحة غير موافقة هؤلاء السادة، والدخول سلكهم لصارت بهذا الاعتبار من أهم الأمور وآكدها، فكيف وهي مذكرة لله تعالى؛ لأن الإنسان قل أن يراها إلا يذكر الله، وهذا من أعظم فوائدها، وبذلك كان يسميها بعض السلف -انتهى-.

الفصل الخامس
في نصوص العلماء على جواز اتخاذ السبحة
غير ما مر في أثناء الفصول السابقة

قال علي القاري في المرقاة في شرح حديث سعد المذكور في الفصل الأول: هذا أصل صحيح لتقريره ﷺ تلك المرأة، إذ لا فرق بين المنظومة والمنثورة، ولا يعتد قول من عدها بدعة؛ وقد قال المشايخ: إنها سوط الشيطان، ورئي من الجنيد سبحة في يده

حال انتهائه، فسئل عنه، فقال: شيء وصلنا به إلى الله كيف نتركه، ولعل هذا أحد معنى قولهم: النهاية هي الرجوع إلى البداية -انتهى-.

وقال السيوطي في "المنحة": لم ينقل عن أحد من السلف، ولا من الخلف المنع من جواز عد الذكر بالسبحة بعمل كان أكثرهم يعدونه بها، ولا يرونه مكروهاً، وقد رئي بعضهم يعد تسبيحاً، فقيل له: أتعد على الله، فقال: لا، ولكني أعد له -انتهى-.

وقال: محمد بن محمد بن محمد[1] الشهير بـ"ابن بصير" حاج الحلبي في "حلية المحلي شرح منية المصلي" بعد ما ذكر حديث سعد ويسيرة هذه الأحاديث مما تشهد بجواز اتخاذ السبحة المعروفة لإحصاء عدد التسبيح وغيره من الأذكار من غير أن يتوقف على ورود شيء خاص فيه بعينه، بل حديث سعد كالنص في ذلك، إذ لا تزيد السبحة على مضمونه، إلا بضم النوى ونحوه في خيط، ومثل ذلك لا يظهر تأثيره في المنع، فلا جرم أن نقل اتخاذها، والعمل بها عن جماعة من السادة الأخيار -انتهى-.

وفي "البحر الرائق"[2] بعد ما ذكر حديث سعد هذا الحديث ونحوه: مما يشهد بأنه لا بأس باتخاذ السبحة المعروفة لإحصاء عدد الأذكار، إذ لا يزيد السبحة على مضمون هذا الحديث إلا بضم النوى، ونحوه في خيط، وذلك لا يظهر تأثيره في المنع المنهم إلا إذا ترتب عليها رياء وسمعة، فلا كلام لنا فيه -انتهى-.

---

(١) قوله: "وقال محمد بن محمد... إلخ" هو تلميذ للشيخ ابن الهمام والحافظ ابن حجر وشرحه للمنية يدل على تبحره، وسعة نظره ورجحان فكره، ولو جعل من أرباب الترجيح، فهو رأي محتمل. وقال العلامة حيوة السندي المدني في رسالته "فتح الغفور في وضع الأيدي على الصدور": إنه تلو ابن الهمام في التحقيق وسعة الاطلاع -انتهى- وذكر صاحب "كشف الظنون" بأن وفاته كانت ٨٦٩.

(٢) قوله: "في البحر الرائق" هو شرح كنز الدقائق للفاضل زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي صاحب "الأشباه والنظائر" وفتح الغفار شرح المنار والفتاوى، والرسائل الكثيرة النافعة.

قال النجم الغزي في "الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة" في ترجمته: إنه أخذ العلوم عن جماعة منهم الشيخ شرف الدين البلقيني والشهاب بن الشلبي وأمين الدين بن عبد العالي، وأفتى في حيوة أشياخه، وانتفع به خلائق، وكانت وفاته ٩٦٩ -انتهى ملخصاً- وذكر أنه أحمد بن نجم في ديباجة الرسائل الزينية أن وفاته في شعبان ٩٧٠، وهذا هو الصحيح.

وفي "الدر المختار"(١): لا بأس باتخاذ السبحة بغير رياء، كما بسطه في "البحر" انتهى.

وفي "المرقاة" في شرح حديث يسيرة فيه جواز عدّ الأذكار بسبحة الأبرار، وقد كان لأبي هريرة خيط عقد كثيرة يسبح بها، وزعم أنها بدعة غير صحيح لوجود أصلها في السنة، ولقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وإنما العقد بالأنامل دلالة على الأفضل، ويدلّ عليه التعليل بقوله: فإنهنّ أي الأنامل مسؤولات مستنطقات... اهـ.

وفي "الإرشاد والتطريز في فضل ذكر الله وتلاوة كتابه العزيز" للقطب اليافعي(٢): رأى بعضهم في يد الجنيد سبحة، فقال له: أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة، فقال: طريق وصلت به إلى ربي لا أفارقه.

قلت: ولم يزل الأكابر من الشيوخ السالكين أولي التحقيق، والأخيار من المريدين

---

(١) قوله: وفي الدر المختار هو شرح لتنوير الأبصار لعلاء الدين محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بـ"الحصكفي"، نسبة إلى حصن كيفا من ديار بكر على خلاف قياس.

كان عالما محدثا فقيها نحويا قوي الحفظ جيد التقرير والتحرير، ولد بدمشق، وقرأ على والده، وعلى محمد المحاسني خطيب دمشق، وانتفع به حتى أجازه ١٠٦٢، وأخذ برملة عن خير الدين الرملي، وسافر إلى الروم ١٠٧٣، وتولى المدرسة، ثم صار مفتي الشام.

وصنف التصانيف المفيدة: منها: خزائن الأسرار شرح تنوير الأبصار ومختصره "الدر المختار"، والمنتقى شرح الملتقى، ومختصر الفتاوى الصوفية، وتعليقات على البخاري وعلى البيضاوي، وغير ذلك، وتوفي بدمشق عاشر شوال ١٠٨٨، كذا في "خلاصة الأثر". (التفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

(٢) قوله: للقطب اليافعي هو صاحب "مرآة الجنان" في التاريخ وغيره عبد الله بن علي بن سليمان أن فلاح اليمني الشافعي أبو السعادات، ولد اليمن قبل سبعمائة بستين، أو ثلاث، وأخذ عن محمد بن أحمد الذهبي المعروف بـ البصال، وعن شرف الدين أحمد مفتي عدن، ومتنا على حر وصلاح، وحج ٧١٢، وجاور بمكة من ٧١٨، ولازم المشايخ، ورحل إلى قدس ومصر ودمشق وغيرها.

قال الإسنوي: كان كثير التصنيف، واشتهر ذكره وبعد صيته، وتوفي بمكة في جمادى الأخرى ٧٣٠، كذا في "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني.

والناسكين أولي التوفيق يستحسنون السبحة، وقد رأيت في بعض المنامات سبحتين عند النبي ﷺ بعد ما رأيت كأني في جماعة من الصالحين، وفيهم شيخنا أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، وشيخنا وسيدنا الشيخ مسعود إذ قد أقبل النبي ﷺ كأنه البدر الطالع، وهو يحمل في رواءه شيئًا قاصدًا ذلك الجمع، فأعطاه وإذا هو شيء أخضر من ثمار الفواكه، فقلت: يا رسول الله! نصيبي، فأشار إلى أن أمشي، فمشيت بعده، فدخل بيتًا، ثم صعد غرفة فصعدت، وإذا في زواية الغرفة من تلك الفاكهة المذكورة، فغرف له منها بكفّيه الكريمتين، ورأيت في الغرفة السبحتين المذكورتين.

وذكر بعض النساء الخيرات أنها رأت النبي ﷺ فأطالت الكلام، ثم قالت: ما أشتهي أن أفارقك، فأخذ ترابًا أبيض من جدار القبلة، ووضع في كفّه اليسرى، ثم نحت في الأرض بكفّه اليمنى، فنبع ماء، فغرف غرفة بكفه اليمنى، وعجن به التراب الذي في اليسرى، وأخذ السبحة التي كانت معها فلطخها بذلك الطين، ثم وضع السبحة على جسمه المبارك أحد طرفيها على صدره، والآخر على وجهه، ثم أعطاها إياها، و قال: إن أردت أن لا تفارقيني فلا تفارقي هذه السبحة، ثم استيقظت، وأثر الطين في السبحة.

وأخبرني بعض الأخيار، وهو زوج تلك المرأة أن أثر الطين المذكور باقٍ في السبحة، قلت: والظاهر أنه ﷺ أراد بملازمة السبحة التسبيح بها -انتهى-.

قلت: وهذا من أحسن الحجج على جواز اتّخاذ السبحة وتحسينه؛ لأن من رأى النبي ﷺ في المنام، فقد رأى الحق، فإن الشيطان لا يتمثّل به[1] على ما أخرجه ثقات الأعلام، فمن رأى النبي ﷺ في المنام يستحسن شيئًا لم يدل الدليل الصحيح على كونه

---

(١) قوله: "لا يتمثّل به" لقوله ﷺ: «من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثّل بي»، أخرجه البخاري وأحمد والترمذي من حديث أنس، وفي رواية مسلم عن حديث أبي هريرة: «من رآني في المنام فيراني في اليقظة -أو قال- فكأنما رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثّل بي»، وفي رواية البخاري ومسلم من حديث أبي قتادة: «من رآني فقد رأى الحق»، ولمسلم من حديث جابر: «من رآني في المنام فقد رآني فإنه لا ينبغي للشيطان أن يتمثّل في صورتي»، وفي رواية أخرى له: «فإنه لا ينبغي للشيطان أن يتشبّه بي»، وفي رواية أخرى لمسلم والبخاري من حديث أبي قتادة: «من رآني فقد رأى الحق فإن الشيطان لا يتراءى أن يتمثّل بي»، والأخبار في هذا الباب كثيرة وشواهدها شهيرة. (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

قبيحًا، فهو حسن[١]، وما رآه النبي ﷺ حسنًا، فهو عند الله حسن.

---

(١) قوله: "فهو حسن" كما قال عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي المالكي في شرح مختصر البخاري المسمّى بـ"بهجة النفوس": من رآه في صورة حسنة، فذلك حسن في دين الرائي، وإن كان في جوارحه شين، أو نقص، فذلك خلل في الرائي من جهة الدين، وهذا هو الحق، فقد جرب ذلك، فوجد على هذا الأسلوب، وكذلك يقال في كلامه عليه السلام في النوم: إنه يعرض على سنة، فما وافقها، فهو حق، وما خالفها، فالخلل في سمع الرائي فرديًا لذات الكريمة حق، والخلل إنما في سمع الرائي وبصره، وهذا خير ما سمعته في ذلك -انتهى ملخصًا-.

ويؤيده ما ذكره السيوطي في "تنوير الحوالك على موطأ مالك": أنه وقع في زمن شيخ الإسلام عزّ الدين بن عبد السلام أن رجلا رأى النبي ﷺ في النوم، فقال له: اذهب إلى موضع كذا فأحضره، فإن فيه ركازًا فخذه لك، ولا خمس عليك فيه، فلما أصبح، ذهب إلى ذلك الموضع فحضره، فوجد الركاز فاستفتى علماء عصره، فأفتوه بأنه لا خمس عليه لصحة الرؤيا، و أفتى الشيخ عز الدين بأنه عليه الخمس، وقال أكثر ما ينزل منامه منزلة حديث، روي بإسناد صحيح، وقد عارضه ما هو أصحّ منه، وهو الحديث المخرج في "الصحيحين" في الركاز الخمس، فيقدم عليه -انتهى-.

ولعلك تفطن من ههنا أن من قال: المنام ليس بحجة، ليس مراده كما يفهمه العوام، أن كل منام كائنًا ما كان ليس بحجة، بل أراد منام غير النبي ﷺ ومنامه المخالف للثابت بأدلة شريعته الظاهرة، فإن قلت: فلو رأى أحد النبي ﷺ، يوجب عليه شيئًا هو مباح في شرعه، فهل يكون ذلك حجة، ويجب عليه ذلك أم يبقى في درجة الإباحة؟

قلت: قد اختلف فيه: فمن قائل يقول: لا يجب عليه؛ لأن كلامه إنما يكون موجبًا، ولازم الإطاعة، إذا صدر عنه في زمان التشريع، وهو زمان حياته الدنيوية، وأما كلامه في الحياة الأخروية فليس بموجب.

ومن قائل: يلزم عليه ذلك؛ لأنه لا شبهة في رؤية النبي ﷺ لعدم الإمكان تصور الشيطان به، فليست رؤيته كرؤية غيره، وهو ﷺ حيّ كحياته في عالم الدنيا، فيلزم إطاعة قوله في هذه الحالة أيضًا لتلك الحالة غاية ما في الباب أن لا يكون هو حجة على غيره.

فإن قلت: يخالف ما ذكرت ما ذكره محمد الخطيب الشربيني الشافعي في "الإقناع شرح مختصر أبي شجاع" أنه لا عبرة لقول من قال: أخبرني النبي ﷺ في النوم، بأن الليلة أول رمضان، فلا يصحّ الصوم به بالإجماع لفقد ضبط الرائي، لا للشك في الرؤية -انتهى-.

قلت: لا مخالفة، فإنه إنما لم يكن الاعتبار له ههنا؛ لأنه ﷺ علق الصوم برؤية الهلال، حيث قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، أخرجه مسلم والترمذي وغيرهما، فإذا لم يرَ أحد الهلال ما لم يصح صوم رمضان المتعلق بها بمجرد ذلك المنام؛ لكونه مخالفًا لشرعه الثابت، فيحمل على خلل في

الفصل السادس
في دفع الشبه الواردة الباعثة على قبح اتّخاذ السبحة

فمنها أنه لم يكن في العهد النبوي، فيكون بدعة، وكل بدعة ضلالة، وجوابه أن البدعة التي حكم عليها بالضلالة، إنما هي البدعة الشرعية، وهي ما لم يوجد في القرون الثلاثة، ولم يدل عليه دليل من الأدلة الأربعة، كما حققته في رسالتي إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبّد ليس ببدعة، واتّخاذ السبحة وعدّ الأذكار بذلك ليس كذلك

أما أولاً فلدلالة أحاديث مطلق العدّ على جوازه، وأما ثانيًا فلوجود نظيره عن أبي هريرة وغيره، وأما ثالثًا فلاتّخاذ الحسن البصري، وفي عهد الصحابة، وأما رابعًا فلتحسين النبي ﷺ اتّخاذه على أحد الاحتمالين في «نعم المذكر السبحة»، وأما خامسًا

فهم الرائي، أو سمعه -فافهم واستقم-.

ومنهم من اختار أن أمره المنامي ليس بموجب، لا للشك في الرؤية، بل لعدم الاعتماد على ضبط الإمام محيي الدين النووي الشافعي، كما نقله الشهاب أحمد الخفاجي الحنفي في نسيم الرياض شرح شفاء القاضي عياض، حيث قال: اعلم أنه حكي عن الأشعري والقشيري وأصحابه أنهم قالوا: إن النبي ﷺ ليس بنبي في قبره، وإن رسالته انقطعت بموته، وقد شنع عليهم بذلك جماعة، وقالوا: بتكفيرهم.

وقال السبكي: إنه افتراء عليهم، وقد كتب بذلك إلى الآفاق، وكيف يقال: مثله مع ما صح في الحديث من أن الأنبياء أحياء في قبورهم يصلّون دائمًا.

فهم هذا عنهم الكرامية وادّعوا أنه لازم لمذهبهم، ولازم المذهب ليس بمذهب، فإنه ﷺ حيّ في قبره، باق على ما كان عليه، حتى سئل النووي عمن راه في منامه يأمره بأمر، هل يجب عليه أم لا؟

فأجاب بأنه إن لم يخالف الشرع، وكان له في خاصة نفسه ينبغي العمل به، وإنما لم يجب؛ لأن النائم لم يضبطه من قبل إلا، وربما لم يفهمه، أو يكون إشارة ربما يحتاج إلى التأويل، وهو كلام حسن، فلا ينافي قوله ﷺ: «من رآني فقد رآني حقًا» الحديث -انتهى كلامه-

وفي موضع آخر من نسيم الرياض: إذا رأى أحد النبي ﷺ في منامه، وأمره بأمر، هل يلزمه العمل بما قاله؟ فيه تفصيل: فإن وافق الشرع، فله العمل به، ولا يلزم أمر غيره به، وما عداه لا يلزمه العمل به؛ لأن الرؤيا لا يضبطها النائم، ويحتمل التأويل، وهذا هو الصحيح، وفيه كلام ليس هذا محله. انتهى -. (النفحة)

فلوجود تجويز ذلك من النبي ﷺ في المنام حسب ما رآه الأعلام

وبوجه آخر لا شبهة في وجودها في عهد الصحابة والتابعين من غير نكير منهم على المتخذين، وما وجد في عهد الصحابة على هذا الطريق، فليس ببدعة على التحقيق لحديث: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]، وغير ذلك من الأخبار التي ذكرتها في رسالتي "تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار".

وبوجه آخر لا ريب في أن السبحة اتخذها جماعة من التابعين وأتباعهم، ومن بعدهم من جماعات الفقهاء والمحدّثين، والمتصوّفة الناسكين واستحسنوها ولازموها، ولم يرو أحد منهم أنهم استقبحوها، وما كان كذلك، فهو ليس بضلالة، بل هو حسن لا محالة، يقول ابن مسعود: "ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن"، أخرجه أحمد والبزار[2] والطيالسي[3]، والطبراني وأبو نعيم وغيرهم.

---

(١) قوله: "أصحابي كالنجوم...إلخ" هذا الحديث أخرجه الدارقطني وابن عبد البر وعبد بن حميد والبزار والقضاعي وغيرهم بطرق كثيرة يشدّ بعضها بعضاً، وفي أكثرها مقال، وقد طال الكلام عليه، فذكر الفاضل معين في "دراسات اللبيب في الأسوة الحسنة بالحبيب": أنه حديث موضوع، وقد اقتدى بالبزار وابن حزم، ولم يصب لا المقتدي ولا الإمام، بل الحق أنه حديث ضعيف، كما ذكره البيهقي، أو حسن، كما نقله السيد في حواشي "المشكاة" عن الصنعاني، وذكر عبد الوهاب الشعراني في "الميزان": أنه صحيح عند أهل الكشف، وقد بسطت في تحقيق هذا الحديث في رسالتي "تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار"، وفي تعليقاتي عليها المسمّاة بـ"تحفة الأنظار" بما لا مزيد عليه، فليراجع إليهما.

(٢) قوله: "والبزار" هو صاحب المسند المعروف أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري، كان حافظاً، سمع من هدبة بن خالد وإسماعيل بن سيف والحسن بن علي الواسطي وغيرهم، وعنه عبد الباقي بن قانع وغيره، وكان ثقة صنّف المسند، وتكلم على الأحاديث، مات بالرملة ٢٩٢، كذا في "أنساب السمعاني".

(٣) قوله: "والطيالسي" هو أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، نسبة إلى الطيالسة، جمع الطيلسان، أصله من فارس، سكن بصرة، وروى عن شعبة والثوري وهشام الدستوائي وغيرهم، وصنّف مسنداً، وروى عنه أحمد وعلي بن المديني وأبو بكر بن أبي شيبة وغيرهم.

قال أحمد العجلي: كان بصرياً ثقة، وقال وكيع: ما بقي أحد أحفظ لحديث رسول الله ﷺ الطويل من أبي داود، ولد ١٢٣، ومات ٢٠٣ في ربيع الأول، كذا قال السمعاني.

بل نسبه محمد[1] في "الموطأ" إلى النبي ﷺ[2]، فإن المراد بالمسلمين فيه زبدتهم وعمدتهم، وهم العلماء بالكتاب والسنة الأتقياء عن المشتبه والحرام، كذا قال القاري في "المرقاة شرح المشكاة".

ومنها أن في اتّخاذ السبحة شبهة الرياء والسمعة، فيجب اجتنابها، وترك الأخذ بها، جوابه: أن اتّخاذها إذا كان مفضيًا إلى الرياء، فلا ريب في الامتناع عنها، وكذلك كل تطوع، أو مباح، إذا أفضى إلى الرياء واجب الامتناع، ولا كلام فيه إنما الكلام إذا خلا عن هذه الشبهة لا سيما إذا اقترن به التشبّه بالأجلة

ومنها أنه لو كان فيه حسن ما لاتّخذها النبي ﷺ، وهدى أصحابه إليها، وإذ ليس فليس، وجوابه: أنه ليس أن كل ما لم يفعله النبي ﷺ بنفسه، فهو ليس بحسن، فإن ما رغب إليه، أو قرر عليه، أو على نظير له وجد بين يديه أيضًا حسن.

ومنها أن بعض الفقهاء قد حكم على أن مطلق العدّ بدعة، فما بالك بالعدّ بالسبحة، والأمر إذا دار بين الحسن والابتداع ترك حذرًا عن شبهة الاختراع، وجوابه: أن قول من قال: مطلق العدّ بدعة مردود بنص النبي ﷺ وفعله، وفعل أصحابه الأجلّة

والأمر الدائر بين الحسن والابتداع، إنما يترك إذا تساوى فيه طرفا الحسن والابتداع، وههنا قد ترجّح جانب الحسن بالوجوه العديدة، فيكون العبرة لها لا للشبهة السخيفة.

---

(١) قوله: "بل نسبه محمد" هو محمد بن الحسن الشيباني، أجلّ تلامذة الإمام أبي حنيفة صاحب الكتب المبسوطة في الفقه والحديث، المتوفى ١٨٩، وترجمته مبسوطة في تصانيفي كـ "مقدمة الهداية"، و"النافع الكبير من يطالع الجامع الصغير" و"الفوائد البهية" وغيرها.

(٢) قوله: "إلى النبي ﷺ" حيث قال في باب قيام رمضان: لا بأس بالصلاة في شهر رمضان أن يصلي الناس تطوعًا بإمام؛ لأن المسلمين قد أجمعوا على ذلك، ورأوه حسنًا، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح» -انتهى-.

ولم يزل علماء مذهبنا وعلماء غير مذهبنا يرفعون هذا الحديث في القديم والحديث، والثابت عند جماعة المحدثين أنه موقوف على ابن مسعود.

وإن شئت تحقيق كل ذلك، فارجع إلى رسالتي "تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار"، وفي تعليقاتي عليها المسمّاة بـ "نخبة الأنظار" وحواشي على "موطأ محمد" المسمّاة بـ "التعليق الممجّد" -وفّقنا الله لاختتامها كما منّ علينا بابتداءها. (النفحة)

الفصل السابع
فى فوائد اتّخاذ السبحة

فمنها: أنها مذكرة لله تعالى كما مرّ، ومنها الاستعانة على دوام الذكر، فإن الإنسان كلما رآها، ذكر أنها آلة للذكر، فقاده إلى ذكر ربّه، ذكره السيوطى.

ومنها : أن فى اتّخاذها اقتداء الجماعة المتصوّفة المتسكين والعلماء المحدّثين، و «من تشبه بقوم فهو منهم»، أخرجه أبو داود وغيره مرفوعًا إلى النبى ﷺ.

ومنها: أن فيه نجاةً من المهالك الدنيوية والأخروية، كما حكى السيوطى عن بعض الثقات أنه أخبره أنه كان مع قافلة فى درب بيت المقدس، فقام عليهم سرية عرب وجردوا القافلة جميعهم، وجردونى معهم، فلما أخذوا عمامتى سقطت سبحة من رأسى، فلما رأوها، قالوا: هذا صاحب سبحة، فردوا على ما كان أخذنى، وانصرفت سالمًا منهم، قال السيوطى: فانظر يا أخى! إلى أهل الآلة المباركة الظاهرة، وما جمع فيه من خير الدنيا والآخرة.

ومنها : أن فيه أداء لأكثر الأذكار المحدودة الواردة المعدوده، كما قال السيوطى: المقصود أن أكثر الذكر المعدود، والذى جاءت به السنة لا ينحصر بالأنامل غالبًا، ولو أمكن حصره لكان الاشتغال بذلك يذهب الخشوع -انتهى-.

الفصل الثامن
فى أسامى السبحة غير السبحة

ذكر السيوطى أن بعض السلف كان يسميها بالمذكرة، وكان بعضهم يسميها حبل الوصل، وبعضهم رابطة القلوب -انتهى-.

وقال اليافعى فى الإرشاد والتطريز: السبحة على ثلاثة أقسام:

مسبحة -بالسين المهملة- وهى التى يسبح بها، ومشبحة -بالشين المعجمة- وهى

البطالة، ومذبحة: وهي التي يديرها صاحبها، وهو يغتاب الناس ويؤذيهم، وفي ذلك قولنا:

وكم من مسبحات علقت في ... حلوق مذبحات للمراقب
تعد في غيبة عمت وطمت ... مصيبات بها كم من مصائب
تقراض من النيران قرض ... لساد ذات قرض واغتياب

انتهى.

قلت: وفي بلادنا يقال لها: التسبيح إطلاقاً لاسم ذي الآلة على الآلة.

الفصل التاسع
في حكم عدّ الآيات والتسبيحات
وغير ذلك في الصلاة

اعلم أنه له صور:

الأولى: العدّ باللسان، والثانية: العدّ بالقلب، والثالثة: العدّ بالغمز برؤوس الأصابع، والرابعة: العدّ باليد، والخامسة: العدّ بالسبحة ونحو ذلك.

أما الأولى: فهي مفسدة للصلاة اتفاقاً، صرّح به ابن نجيم في "البحر الرائق" وشيخ زاده[1] في "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر" وغيرهما.

وأما الثانية: فهي جائزة غير مكروهة اتفاقاً، صرح به العيني[2] في "منحة السلوك

---

(١) قوله: وشيخ زاده هو قاضي قضاة العساكر الرومية عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان، المتوفى ١٠٧٨، فرغ من تأليف "مجمع الأنهر" ١٠٧٧، كذا في "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون".

(٢) قوله: صرح به العيني هو صاحب "البناية شرح الهداية" و"رمز الحقائق شرح كنز الدقائق" و"عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، وهو قاضي القضاة محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين الحنفي، ولد في رمضان ٧٦٢ بعينتاب، وكان أبوه قاضياً بعين تاب، فنسب إليها، وقدم القاهرة ٧٨٨، وأخذ عن زين الدين العراقي وغيره، ومات ٨٥٥، كذا في "معجم الحافظ ابن حجر" وغيره.

شرح تحفة الملوك ، وابن نجيم في "البحر" وغيرهما، وكذا في "المحيط"[1] و "الخلاصة": أن الحفظ بالقلب لا يكره، وفي "الإيضاح": إشارة إلى أنه يكره العدّ بالقلب أيضًا؛ لأن فيه شغلا بالبال، ذكره العيني في "البناية شرح الهداية".

وقال الحلبي في "حلبة المحلي" بعد ما نقل عن "غاية البيان"[2]: إن الحفظ بالقلب لا يكره اتفاقا، فما أشار إليه في "الإيضاح": أنه يكره العدّ بالقلب أيضًا؛ لأن فيه شغل البال، والإخلال بالخشوع، كما ذكره صاحب "المنافع"، فيه نظر -انتهى-.

قلت: وجه النظر ظاهر، فإنه بعد تسليم أن الإخلال بالخشوع يوجب الكراهة، يقال: لا بد أن يكون هذا القدر معفوًا إقامة لحدود الأذكار الواردة في الصلوات كصلاة التسبيح وغيرها، فإنه إذا لم يعدّها باليد، ولا بالخيط، ولم يحفظها بالقلب، كيف يؤديها على حدها.

وأما الثالثة: فهي أيضًا غير مكروهة اتفاقًا، نص عليه العيني في "المنحة"، وابن نجيم في "البحر"، وبه صرّح في "الخلاصة" و"البناية"، وقال قاضي خان[3]: قالوا: إن غمز برؤوس الأصابع لا يكره.

وأما الرابعة والخامسة: فصرحوا بكراهتهما، وعدم إباحتهما عند أبي حنيفة،

ليطلب تفصيل حاله من كتابي "الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية".

(١) قوله: "وكذا في المحيط...إلخ" المحيط من تصانيف محمود بن الصدر السعيد أحمد بن برهان الدين الكبير عبد العزيز بن عمر بن مازه البخاري، صاحب "الذخيرة" و"شرح الجامع الصغير" و"شرح الزيادات" وغيرها.

والخلاصة من تصانيف طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، المتوفى ٥٤٢، والإيضاح شرح التجريد كلاهما لركن الإسلام عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرماني، المتوفى ٥٤٣، وكلهم من صدور العلماء الحنفية، وليطلب البسط في تراجمهم من "الفوائد". (الفتحة)

(٢) قوله: "غاية البيان" هو شرح "الهداية" لأمير كاتب بن أمير غازي الإتقاني، نسبة إلى إتقان -بالكسر- بلدة بفاراب، صاحب "شرح المنتخب الحسامي" وغيره، ولد ٦٥٥، ومات ٧٥٩، وليطلب البسط في حاله من "الفوائد".

(٣) قوله: "وقال قاضي خان" هو حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي صاحب "الفتاوى" و"شرح الجامع الصغير" و"الزيادات" وغيرها، المتوفى ٥٩٢، وتفصيله في "الفوائد".

وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس به؛ لأن المصلّي قد يضطرّ إلى هذا المراعاة سنة القراءة في الصلاة، والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح ونحوها، وله أن هذا عمل ليس من أعمال الصلاة، ولا حاجة إليه لمراعاة سنة القراءة؛ لأنه يمكنه أن ينظر في ما يريد أن يقرأ قبل الشروع في الصلاة، ولو احتاج إليها عدّها إشارة بقلبه.

ثم من مشايخنا من قال: لا خلاف في التطوع أنه لا يكره، إنما الخلاف في المكتوبة، ومنهم من قال: لا خلاف في المكتوبة أنه يكره، إنما الخلاف في النوافل.

وقال الفقيه أبو جعفر[1]: وجدت رواية عن أصحابنا أنه يكره فيهما، كذا في "المحيط البرهاني"، وفي "النهاية"[2]: الصحيح أنه لا يباح العدّ أصلاً؛ لأنه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل، وقد يصير العدّ عملاً كثيراً، فيوجب فساد الصلاة، وما ورد في الأحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، وكذا وكذا تسبيحة، فتلك الأحاديث لم يصححها الثقات، وأما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات؛ وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة، فإنه يقدر أن يحفظ بالقلب وإن احتاج يعدّ بالأنامل، حتى لا يصير عملاً كثيراً -انتهى-.

قلت: الأحاديث التي ذكر أنها لم يصححها الثقات منها ما هي موضوعة، فلا عبرة بها، ومنها ما هي ضعيفة، فتكفي للعمل بها، على ما لا يخفى على من طالع "تنزيه الشريعة"[3] في الأحاديث الموضوعة" و "تذكرة الموضوعات" لطاهر الفتني وغيرهما من

---

(١) قوله: "وقال الفقيه أبو جعفر" هو محمد بن عبد الله محمد بن البلخي الهندواني، المتوفى ببخارا ٣٦٢، وقد بسطت في ترجمته في "الفوائد".

(٢) قوله: "وفي النهاية" هو شرح "الهداية" لحسام الدين الحسين بن علي السغناقي، نسبة إلى سغناق -بالكسر- بلدة في تركستان، المتوفى ٧١٠، وليطلب ذكره من "الفوائد".

(٣) قوله: "تنزيه الشريعة" هو للشيخ أبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، المتوفى ٩٦٣، كذا في "كشف الظنون".

ومؤلف "التذكرة" محمد طاهر الفتني، نسبة إلى فتن من بلاد كجرات، رئيس محدثي الهند، صاحب "مجمع البحار" وغيره، المتوفى ٩٨٦، وليطلب البسط في ترجمته من "التعليقات السنية على الفوائد البهية". (النفحة بتحشيه النزهة)

الكتب المعتبرة، ومجرد عدم تصحيح الثقات لها لا يضرها، فإن عدم الصحة لا يستلزم بطلانها، وحينئذٍ فالأولى أن يقال: الأذكار المحدودة الواردة في الصلاة إن أمكن عدّها بالقلب كأذكار صلاة التسبيح، يكتفى بذلك وإن لم يتيسّر ذلك للكثرة يعدّها بالرؤوس، فإنه غير مكروه بالنصوص، وإن اضطرّ إلى العدّ باليد يعمل بقولهما، كما نقله صاحب "الحلية" عن قاضي خان.

وفي "البحر الرائق": يكره عدّ الآيات والتسبيح، وكذا السور؛ لأنه ليس من أعمال الصلاة، وأطلقه فشمل العدّ في الفرائض والنوافل جميعًا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية، وروى عنهما في غير ظاهر الرواية: أن العدّ باليد لا بأس به، كذا في "العناية" وغيره، لكن في "الكافي": قالا: لا بأس به، فجزم به عنهما -انتهى-.

قلت: وكذا ذكره بصيغة الجزم برهان الدين محمود بن أحمد البخاري في "المحيط البرهاني"، وذكره عمّه الصدر الشهيد[1] حسام الدين عمر بن عبد العزيز في "شرح الجامع الصغير" بلفظة "عن"، وكذا ذكره تلميذه صاحب "الهداية"[2].

وقال العيني في شرحها: ذكره بكلمة "عن"، إشارة إلى أن خلافهما ليس من ظاهر الرواية، ولذا لم يذكر أبو اليسر خلافهما أصلا.

وعن أبي يوسف لا بأس به في النفل، ومثله عن أبي حنيفة، ذكره في "التحفة"، وفي "التجريد": ذكر قول محمد مع أبي حنيفة -انتهى-.

وفي "الحلية": لفظ "الذخيرة" قال الفقيه أبو جعفر: وجدت رواية عن أصحابنا أنه يكره فيهما، وهو في "الخانية" معزوًا إلى أبي حنيفة فقط، ونقل فيها عن أبي يوسف وحده أنه لا بأس به في المكتوبة والتطوّع، ولم يذكر محمدًا مع واحد منهما.

---

(١) قوله: "الصدر الشهيد" هو شارح "الجامع الصغير" أستاذ صاحب "الهداية"، توفي ٥٣٩، قيل: إنه شافعي، والصحيح أنه حنفي، كما ذكرته في "الفوائد".

(٢) قوله: "صاحب الهداية" هو برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني صاحب "مختارات النوازل" و"التجنيس والمزيد" وغيرهما، المتوفى ٥٦٣، وقد بسطت في ترجمته، وذكر آدابه في "مقدمة الهداية" وغيره.

وقد اختلف فيه: فقيل: هو مع أبي حنيفة، وممن ذكره معه القدوري[1] في "التجريد"، بل ذكر في "البدائع"[2]: أنه ذكره في "الجامع الصغير" معه، لكن العبد الضعيف لم يرَه فيه على ما هو رواية فخر الإسلام، وقيل: هو مع أبي يوسف، وهو المذكور في "شرح الجامع الصغير" لفخر الإسلام و"قاضي خان" و"المحيط" لرضي الدين[3]، و"الهداية" وغيرها، لكن بلفظة "عن" قال شارحو "الهداية": وفي ذلك إشارة إلى أن خلافهما ليس في ظاهر الرواية، ومن ثم لم ينصّ صدر الإسلام ولا شمس الأئمة السرخسي[4] خلافهما، قلت: لكنه في "الحاوي القدسي"[5] بصيغة جزم -انتهى-.

وفي "البحر": قالوا: محل الخلاف إنما هو العدّ باليد كما وقع به التقييد في "الهداية"، سواء كان بإصبعه، أو بخيط يمسكه، أما الغمز برؤوس الأصابع والحفظ بالقلب، فلا يكره اتفاقًا، والعدّ باللسان مفسد اتفاقًا، وقيد بالآي والتسبيح؛ لأن عدّ غيرهما مكروه اتفاقًا، كذا في "غاية البيان" -انتهى-.

وفي "البناية": قيد باليد؛ لأن المكروه العدّ بالأصابع، أو بخيط يمسكه، أما الغمز

---

(١) قوله: "وممن ذكره معه القدوري" هو أحمد بن محمد بن أحمد صاحب المختصر المشهور وغيره، المتوفى ٤٢٠، وليطلب تفصيل ذكره من "الفوائد".

(٢) قوله: "بل ذكر في البدائع" هو شرح "تحفة الفقهاء" لأبي بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين الكاشاني، المتوفى ٥٨٧، ومتنه لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، وهو تلميذ لصدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد البزدوي، المتوفى ٤٩٣ أخي فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي صاحب "الأصول"، المتوفى ٤٨٢، وليطلب تراجمهم من "الفوائد".

(٣) قوله: "لرضي الدين" هو محمد بن محمد السرخسي، المتوفى ٥٤٤، ومحيط غير "المحيط البرهاني"، وكثيرًا ما يشتبه أحدهما بالآخر، وقد أوضحته في "الفوائد".

(٤) قوله: "ولا شمس الأئمة السرخسي" هو أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل شارح "الجامع الصغير" وغيره، المتوفى في حدود ٤٩٠، والتفصيل في "الفوائد".

(٥) قوله: "لكنه في الحاوي القدسي" هو لجمال الدين أحمد بن محمد بن نوح القابسي الغزنوي، المتوفى في حدود سنة ٦٠٠، ذكره في "الكشف". (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

برؤوس الأصابع والحفظ بالقلب، فلا يكره، كذا في "المحيط" و "الخلاصة"، وخص الآي والتسبيح بالذكر؛ لأن عدّ غيرهما مكروه بالاتفاق.

وفي "ملتقى البحار": لو حرّك أصابعه باليد تحريكًا بليغًا بحيث لو نظر الناظر اليد من بعيد، ظن أنه في غير الصلاة، تفسد صلاته، فإذا لم يكن بليغًا يكره -انتهى-.

وفي "الحلية": وجه القول بعدم الكراهة ما ذكره في "الإمام" عن عطاء بن السائب عن أبيه عن ابن عمر قال: "رأيت رسول الله ﷺ يعدّ الآي في الصلاة"، قال أبو موسى الإصبهاني: هذا حديث غريب، ووجه القول بالكراهة في المكتوبة دون النفل، ما رواه مكحول عن أبي أمامة وواثلة بن الأسقع قالا: "نهى رسول الله ﷺ عن عدّ الآي في المكتوبة، ورخص في السبحة، قال في "الإمام": أيضًا، أخرجه أبو موسى الإصبهاني: بإسناده.

ووجه القول بالكراهة مطلقًا: إن في العدّ باليد ترك سنة اليد، وذلك مكروه، وأيضًا هو ليس من أعمال الصلاة، وكثيره مفسد، فقليله مكروه.

وأجيب عن الأول بأن الإمام أحمد قال: عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره، فلا يحتجّ بحديثه إلا إذا علم أن ذلك كان قبل الاختلاط، وهذا مما لا يعلم مع غرابته.

قلت: ويمكن أن يقال أيضًا: إنه واقعة، قال: فلعل ذلك كان منه في أول الأمر حين كان العمل مباحًا في الصلاة مع أنه ليس نصًا في الأصابع، فيجوز أن يكون بغمز رؤوس الأصابع، ثم الذي في سنن أبي داود والنسائي والترمذي بإسناد حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص: "رأيت رسول الله يعقد التسبيح"، وزاد أبو داود: "وبيمينه"، وليس فيه في الصلاة.

وأما الثاني فلا يتمّ الجواب عنه بأن المراد أنه رخص برؤوس الأصابع ونحوها في النافلة؛ لأن الفرض أن العدّ بغمز رؤوس الأصابع ونحوها مرخّص فيه في المكتوبة والنافلة، بل الحق أنه إن ثبت هذا على وجه يقوم به الحجة في مثل هذا المطلوب، ترجّح القول بعدم الكراهة في النافلة، وإلا فالقول قول بالكراهة في الصلاة مطلقًا مرادًا بها الكراهة التنزيهيّة -انتهى-.

قلت: المرويّ في "سنن أبي داود" وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص قد

أخرجه الطبراني عنه بلفظ: «كان رسول الله ﷺ يعدّ الآي في الصلاة»، فزاد لفظة "في الصلاة"، وهو على تقدير ثبوته محمول على وقوعه في بعض أوقاته في تطوعاته.

والحق أن كراهته إن كانت في المكتوبة تحريمية، ففي النافلة تنزيهية لأن النافلة تتحمل ما لا تتحمله المكتوبة، وأما تسويتهما في الكراهة التنزيهية، كما أفاده صاحب "الحلية"، أو في الكراهة التحريمية، كما يستفاد من "النهاية" مما يتكلّم فيه.

الفصل العاشر
في ذكر الأقوال في عدّ الأذكار خارج الصلاة

قال قاضي خان في "فتاواه": اختلف المشايخ في كراهة عدّ الآي والتسبيح خارج الصلاة -انتهى- ومثله في "خزانة المفتين"[1].

وفي "النهاية": السلف كانوا يختلفون في العدّ في غير الصلاة، فمنهم من يكره، والصواب أن لا ينهى الضعفاء عن العدّ بالنواة في خارجها -انتهى-.

وفي "النهاية": قيد بالصلاة لعدم الكراهة في خارج الصلاة، خلافًا لفخر الإسلام حيث قال: إن عدّ التسبيح في غير الصلاة بدعة، وكان السلف يقولون: تذنب ولا تحصي، وتسبح وتحصي -انتهى-.

وفي "شرح النقاية" لمحمود بن إلياس الرومي: السلف كانوا يختلفون في عدّ الآي والتسبيح في غير الصلاة، فمنهم من كان يكره ذلك، ومنهم من يقول: بدعة؛ لقول السلف: تذنب ولا تحصي، وتسبح وتحصي، وقال مشايخنا: الصواب أن لا ينهى الضعفاء عن العدّ بالنواة -انتهى-.

وفي "تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق" للزيلعي[2]: اختلفوا في عدّ التسبيح خارج

(١) قوله: "ومثله في خزانة المفتين" هو لصاحب "الشافي شرح الوافي" حسين بن محمد السمعاني الحنفي، فرغ عنه ٧٤٠، ذكره صاحب "الكشف". (النفحة)

(٢) قوله: "للزيلعي" هو عثمان بن علي فخر الدين، المتوفى ٧٤٣هـ، وهو غير الزيلعي مخرج أحاديث "الهداية" عبد الله بن يوسف، كما أوضحته في "الفوائد".

الصلاة، فمنهم من كره ذلك ليكون العدّ من الرياء أقرب من الإقرار بالتقصير، وعن ابن مسعود: أنه رأى رجلا يفعل ذلك، فقال: أعدد ذنوبك لتستغفر منها، وفي "المستصفى": لا يكره خارج الصلاة في الصحيح -انتهى-.

وفي "الحلية" ثم في "شرح الجامع الصغير" لقاضي خان: اختلف المشايخ في كراهة العدّ خارج الصلاة، فقيل: يكره لقول السلف: تذنب ولا تحصي، وتسبح وتحصي، وعن عمر: أنه لما رأى من يفعل ذلك قال: اعدد ذنوبك وتستغفر منها وأنت مستغن عن عدّ التسبيح، وقيل: لا يكره.

قال في "المستصفى"[1]: وهو الصحيح؛ لأنه أسكن للقلوب، وأجلب للنشاط.

وفي "خزانة الأكمل"[2]: بعد أن حكى الخلاف بين الإمام وصاحبيه في الكراهة في الصلاة، وأجمعوا أنه لا ينهى الضعفاء عن عدّ النوى للتسبيحات خارج الصلاة، فإنه أسكن للقلوب.

قلت: والظاهر عدم الكراهة خارج الصلاة مطلقًا؛ لحديث عبد الله بن عمرو الذي رويناه آنفًا، ولما عن يسيرة قال لنا رسول الله ﷺ: «عليكنّ بالتسبيح واعقدن بالأنامل فإنهنّ مسؤولات مستنطقات ولا تغفلن فتنسين الرحمة»، أخرجه الترمذي بهذا اللفظ، وقال: حديث غريب، إنما نعرفه من حديث هانئ بن عثمان.

ورواه أبو داود بلفظ: «أن النبي ﷺ أمرهنّ أن يراعين بالتكبير والتقديس وأن يعقدن بالأنامل فإنهنّ مسؤولات مستنطقات»، وحسّن النووي إسنادهما، ولما عن سعد بن أبي وقاص: أنه دخل مع رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم على امرأة وبين يديها نوى -أو حصى- تسبح به، فقال: ألا أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا وأفضل، فقال: سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض الحديث، رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم،

(١) قوله: "وقال في المستصفى" هو لعبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، صاحب "الكنز" و"المنار" وشرحه، المتوفى ٧١٠، وليطلب ترجمته من "النافع" و"الفوائد".

(٢) قوله: "وفي خزانة الأكمل" هو لأبي عبد الله الجرجاني يوسف بن محمد تلميذ الكرخي على ما قيل، ووفاته على ما قيل ٥٤٤، وليطلب من "الفوائد".

وقال: صحيح الإسناد، فلم ينهها عن ذلك، وإنما أرشدها إلى ما هو أيسر وأفضل، ولو كان مكروهًا لبيّن لها، وما عن عمر إن ثبت لا يعارض هذا، كما هو غير خافٍ على المتأمل -انتهى-.

قلت: يشير بهذا إلى ما ذكره شيخه ابن الهمام[1] في "فتح القدير": أن قول الصحابي حجة عندنا، فيجب تقليده إذا لم ينفه شيء من السنة، وههنا النهي المستفاد عن أثر عمر وابن مسعود قد نفته الأحاديث الصحيحة الثابتة المجوزة للعدّ فعلا وتقريرًا، فلا يؤخذ بهما، هذا إذا ثبت الأثران بالسند الثابت، وإلا فلا يجوز معارضة الأحاديث المرفوعة الثابتة بهما، مع أن دلالتهما على المنع والكراهة موضع التنازع، بل الظاهر أنهما من قبيل سدّ الذرائع، وإرشاد أن الأهم تقديم الأهم فالأهم.

والحاصل: أن في عدّ الأذكار خارج الصلاة لأصحابنا الحنفية أقوالا ثلاثة: الكراهة مطلقًا، وعدم الكراهة مطلقًا ما لم يستلزم رياءً، والتفصيل بين الضعفاء والأقوياء.

والظاهر بل الصحيح الذي لا يجوز غيره، والصواب الذي لا يصح غيره هو عدم الكراهة مطلقًا لدلالة الأحاديث الصحيحة على ذلك إشارةً ونصًا.

وأما القائلون بالكراهة مطلقًا، فليس عندهم دليل يدل على ذلك، ولا يثبت كراهة شيء بدون ذلك، وغاية ما تعلقوا به قول بعض الصحابة، وكلام بعض السلف من أهل الإنابة، ودلالتهما على ما فهموه ممنوع، وبعد تسليم ذلك الأخذ بهما مع مخالفة ما هو أقوى منهما مقدوح.

وأعجب منه قولهم: بكونه بدعة مع وروده في السنة، فهل يقول أحد لأمر ارتكبه النبي ﷺ بنفسه، وقرر عليه غيره: إنه مكروه، أو بدعة، بل لو لم يثبت ذلك عن الحضرة النبوية، وثبت من فعل بعض الصحابة كفى في ارتفاع اسم البدعة، فكيف وقد وجد ههنا الأمران بشهادة البرهان، وغاية العذر ممن ذهب إلى الكراهة عدم اطّلاعه على

---

(١) قوله: "شيخه ابن الهمام" هو محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بـ"الكمال"، صاحب "التحرير" وغيره، المتوفى ٨٦١، وليطلب ذكره من "الفوائد" وحواشيها. (النفحة بتحشية النزهة لمؤلفه)

وأشباه السفلة.

وأما في خزانة الروايات[1] نقلا عن الصافري في تعليل الكراهة : ما روي أنه ... أنه رأى ... بلا تسبيح ، فقال : تسبح وتحصي وتذنب ولا تحصي ... فعلى ... وإنه لم يوجد هذا القول مرفوعًا، إنما هو كلام بعض الصحابة موقوف عليه.

ولا يخفى على الناظر المتبحر ما في خزانة الروايات من الأخبار الواهية والأحاديث المختلقات ، فلا عبرة له في الباب عند الثقات ، وإن صح ذلك مرفوعًا، كان الكلام كالكلام ، فلا يكون قادحًا في المرام ، ولعلك تتفطن من ههنا أنه لا عبرة لمذهب التفصيل إذا ... الدليل.

الخاتمة

في أمور متفرقة باقية

فائدة :

قيل : العقد بالأنامل أفضل من السبحة ، وقيل : إن أمن من الغلط ، فهو أولى ، وإلا فهي أولى ، كذا ذكره القاري في "المرقاة شرح المشكاة" ، قلت : القول الأخير بالحق أحرى وما سواه أخرى.

فرع :

يجوز أن يكون خيط السبحة من الحرير؛ لما أن المحرم إنما هو اللبس لا مطلق استعمال الحرير.

قال محمد أمين الشامي في "رد المحتار" حاشية "الدر المختار" في "الدر المنتقى" لا تكره الصلاة على سجادة من الإبريسم؛ لأن الحرام هو اللبس ، أما الانتفاع بسائر الوجوه ، فليس بحرام ، كما في صلاة "الجواهر" ، وأقره القهستاني وغيره ، قلت : ومنه يعلم حكم ما كثر السؤال عنه من بند السبحة ، فليحفظ ، فقوله : هو اللبس أي لو حكمًا كما في "القنية" : استعمال اللحاف من الإبريسم لا يجوز ؛ لأنه نوع لبس.

بقي الكلام في بند الساعة التي تربط به ، ويعلقه الرجل بزر ثوبه.

---

(١) قوله : خزانة الروايات هو للقاضي جكن الهندي الحنفي الساكن بقصبة كن من الكجرات ، ذكره صاحب "الكشف" . (السبحة بتحشية الدعوة لمولانا)

والظاهر أنه كبند السبحة الذي تربط به تأمل مثله بند المفاتيح، وبنود الميزان وليقة الدواة، وكذا الكتابة في ورق الحرير، وكيس المصحف والدراهم، وما يغطى به الأواني وما تلف فيه الثياب، وهو المسمّى بـ "قجه" ونحو ذلك مما فيه انتفاع بدون لبس، أو ما يشبه اللبس -انتهى-.

وفي "الزواجر عن اقتراف الكبائر" لابن حجر[1] المكي الهيتمي الشافعي: يحل نحو الجلوس على الحرير بحائل ولو رقيقاً، ومن استعماله المحرم التدثّر به.

ويحل جعل الطراز منه على الكم إذا كان بقدر أربعة أصابع، وخيط السبحة وعلم الرمح وكيس المصحف -انتهى-.

عجيبة:

أخرج ابن عساكر على ما ذكره السيوطي كان في يد أبي مسلم الخولاني سبحة يسبح بها فنام، والسبحة في يده فاستدارت، والتفت على ذراعه وتدور وتقول سبحانك يا منبت النبات، ويا دائم الثبات، فقال: هلمي يا أم مسلم، وانظري إلى أعجب الأعاجيب، فجاءت وهي تدور وتسبح، فلما جلست سكنت.

قال المؤلف -عفا الله جرائمه، وقبل حسناته- هذا آخر الرسالة أتممتها في ثلاث جلسات خفيفة آخرها في يوم الأربعاء الخامس والعشرين من جمادى الأولى من شهور السنة الثانية والتسعين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلّى الله عليه وعلى آله رب المشرقين. وآخر كلامنا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله وأصحابه أجمعين.

---

(١) قوله: "لابن حجر" وشارح "المنهاج" و"الإرشاد" و"الأربعين" وغيرها أحمد بن محمد علي بن حجر الهيتمي: نسبة إلى محلة أبي الهيتم من أقاليم مصر الغربية، ولد ٩٠٩، ومات بمكة سنة ٩٧٥، وقد بسطت في ترجمته في "التعليقات السنية على الفوائد البهية".

قال المؤلف: هذا آخر تعليقاتي على "نزهة الفكر في سبحة الذكر" المسمّاة بـ "النفحة بتحشية النزهة"، فرغت منها في جلسات خفيفة آخرها في اليوم الثاني من رجب من شهور سنة اثنتين وتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة على صاحبها أفضل صلاة وتحية. (النفحة بتحشية النزهة مؤلفه)

فهرس الموضوعات

✿✿✿✿✿✿✿✿✿✿✿✿

مجموع الإفادات والتحقيقات

للإمام المحدث الفقيه المصلح الكبير الداعي الى عقيدة التوحيد الخالص وسنة البيضاء العلامة رشيد أحمد الكنكوهي رحمه الله تعالى ١٣٢٣هـ

جمعها وألفها

العلامة الكبير الشيخ المحدث محمد يحيى بن محمد اسمعيل الكاندهلوي رحمه الله

حققها وعلق عليها

العلامة المحدث الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله تعالى

وقدم عليها

سماحة الشيخ السيد أبو الحسن على الحسني الندوي

الجزء الرابع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
دى/٤٣٧ كاردن ايست، كراتشى ٥ باكستان

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤هـ

رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وتخريجه

نعيم أشرف نور أحمد

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من جعلنا من أمة خير من لبس النعلين، وأسألك أن تصلي على حبيبك رسول الثقلين، وعلى آله وصحبه مادام دور القمرين.

أما بعد! فيقول العبد المفتقر إلى رحمة ربه القوي أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الأنصاري -تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي- : هذه رسالة لطيفة مسماة بـ:

«غاية المقال فيما يتعلق بالنعال»

متضمنة لمقدمة وبابين وخاتمة، بعثني على تأليفها ما رأيت في هذا الزمان، زمان شر وطغيان، أن الناس لا يبالون في لبس النعال، وإن كان على خلاف أمر ذي الجلال، ظانين أن لبس النعال كيف ما كان مباح، واستعمالها كيف شاء يباح، وهل هذا إلا لعدم الاطلاع على كتب الشرع المنقول، وعدم الالتفات إلى الفروع والأصول، وفقهاءنا الحنفية خصهم الله تعالى بألطافه الخفية، وإن لم يتركوا دقيقة في هذا الباب، لكنهم ذكروه في مواضع متفرقة يتعسر جمعها على أولي الألباب، ورجائي من الله تعالى أن تكون هذه الرسالة جامعة لما ذكروه من المسائل والفوائد، حاوية لما استنبطه من الدلائل والزوائد، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، فهو حسبي ونعم المجيب.

المقدمة

في تحقيق لفظ النعل وما يتعلق به

قال صاحب القاموس [١]: النعل ما وقيت به القدم من الأرض، كالنعلة، مؤنثة، وجمعه نعال -بالكسر-، والحسن بن طلحة وإسحاق بن محمد، وأبو علي النعاليون كلهم محدثون، ونعل كفرح وتنعل وانتعل لبسها، ورجل ناعل ومنتعل كمكرم ذو نعل

---

(١) بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذي الكرم والجلال الكبير المتعال، أشهد أن لا إله إلا هو، وحده لا شريك له، واهب الجود والأفضال، وأشهد أن سيدنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، صاحب المقام المحمود، والحوض المورود، خير من لبس النعال صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وتابعيه صلاة دائمة بدوام الأيام والليالي.

وبعد فهذه تعليقات على رسالتي "غاية المقال فيما يتعلق بالنعال" المسماة بـ:

«ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال»

يطرب بمطالعتها الأذهان، وتنشط بسماعها الآذان، أرجو من الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، إنه ذو الفضل العميم.

قوله: قال صاحب القاموس، هو محمد بن يعقوب بن إبراهيم بن عمر بن أبي بكر بن أحمد بن محمود بن إدريس بن فضل الله بن الشيخ أبي إسحاق الكازروني المشهور بمجد الدين الفيروزآبادي الشيرازي اللغوي الشافعي، ولد في ربيع الأول سنة ٧٢٩ بكازرون، وحفظ القرآن وهو ابن سبع، وانتقل إلى شيراز فأخذ الأدب واللغة عن والده وغيره، ودخل بغداد وواسط، واشتهرت فضائله، وكثر من أخذ عنه، منهم الصفدي وابن عقيل وابن هشام ومن عقيل ومن هشام، ودخل القاهرة، وأخذ عن علمائها، ودخل الروم والهند، ولقي جمعًا من الفضلاء، ودخل زبيد في رمضان سنة ٧٩٦، فتلقاه الأشرف إسماعيل وبالغ في إكرامه، وصرف له ألف دينار، وأضيف إليه قضاء اليمن، واستمر بزبيد عشرين سنة، وفي أثنائها قدم مكة مرارًا، وجاور بالمدينة مدة، وقد بالغ في تعظيمه [illegible] منهم منصور صاحب تبريز، والسلطان بايزيد متولي الروم وتمرلنك وغيرهم، وصنف التصانيف الكثيرة، منها القاموس، وتخريج أحاديث المصابيح، وشرح صحيح البخاري، وسفر السعادة وغير ذلك. كذا في بغية الوعاة في طبقات النحاة للسيوطي رحمه الله. قلت: وكتابه القاموس كتاب لطيف في اللغة، فاق به على من قبله، وعده من المجددين على رأس المائة الثامنة، وكانت وفاته على ما في البغية سنة ٨١٦ في شوال.

وفرس منعل شديد الحافر، وانتعل الأرض سافر راجلا، والتنعيل تنعيلك حافرا ليرذون بحديد ونحوه -انتهى كلامه ملخصًا-.

وقال المطرزي في "المغرب" -بالغين المعجمة-[1]: ناعل ذو نعل، وقد نعل من باب منع، ومنه حديث عمر رضي الله تعالى عنهم: مرهم فلينعلوا، وليحتفوا أي فليمشوا مرة ناعلين، ومرة حافين ليتعوّدوا كلا الأمرين، وانعل الخف ونعله، جعل له نعلا، وجورب منعل هو الذي وضع على أسفله جلدة كالنعل للقدم، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال»، فالمراد به الأراضي الصلاب.

وفي القاموس أيضًا: نعلهم كمنع وهب لهم النعال، والدابة ألبسها النعل كالنُعلها ونعّلها وأنعل فهو ناعل، كثرت نعاله، وفرس منعل كمكرك، والمنعل كمُقعد ومفعل الأرض الغليظة -انتهى-

وقال النووي في "تهذيب الأسماء واللغات": النعل التي تلبس، وهي معروفة، وهي مؤنثة، ونعل السيف الحديدة التي تنعل على منعله، وهي أيضا مؤنثة، كذا قال أبو حاتم السجستاني في كتابه المذكر والمؤنث -انتهى-.

وقال ابن الأثير الجزري في نهاية "غريب الحديث": قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال» جمع نعل، وهو ما غلظ من الأرض، وإنما خصها بالذكر لأنها لا تبل بأدنى بلل بخلاف رخوة الأرض، وفي الحديث: كان نعل سيف رسول الله ﷺ من فضة، أي الحديدة التي تكون في أسفل، وفي الحديث: إن رجلا شكى إلى رسول الله ﷺ رجلا، فخاطبه بقوله: يا خير من يمشي بنعل. فرد النعل مؤنثة وهي التي تلبس في المشي، وتسمى الآن تاسومة، ووصفها بالفرد، وهو مذكر؛ لأن تأنيثها

---

(١) قوله: وقال المطرزي في المغرب بالغين المعجمة، قيده به احترازا عن كتابه الأحر المعرب بالعين المهملة، وهو مطول من المغرب بالمعجمة، وهو أبو الفتح ناصر ابن أبي المكارم عبد السيد بن على الفقيه الحنفي الخوارزمي، كانت له معرفة تامة بالنحو واللغة والشعر، قرأ على أبيه وعلى الموفق خطيب خوارزم تلميذ الزمخشري، كان رأسا في الاعتزال داعيا إليه حنفي الفروع، وكانت ولادته سنة ٥٣٨، ودخل بغداد حاجا سنة ٦٠١، وجرى له هناك مباحث مع العلماء، وتوفي في جمادى الأولى سنة ٦١٦، كذا في تاريخ ابن خلكان. قلت: كتابه المغرب كتاب نفيس مفيد مشتمل على كشف اللغات المذكورة في كتب الحنفية، فهو لهم كالأزهري والنووي للشافعية. وقد بسطت في ترجمته في كتاب «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» فليراجع.

غير حقيقي، والعرب تمدح برقة النعال وتجعلها من لباس الملوك -انتهى-.

وفي "شرح شمائل الترمذي" لابن حجر المكي الهيتمي: النعل ما وقيت به القدم عن الأرض، وأفرد يعني الترمذي الخف عنها بباب لتغايرهما عرفاً، بل لغة إذ جعلوا عن الأرض قيداً في النعل -انتهى-.

وقال العلامة أحمد بن محمد الشهير بالمقري المالكي المغربي في "فتح المتعال في مدح خير النعال" فيه أن ظاهر كلام صاحب القاموس وبعض أئمة اللغة أنه قيد فيه، وقد صرّح بالقيد به المولى عصام الدين، فإنه قال: ولا يدخل فيه الخف؛ لأنه ليس مما وقيت به القدم عن الأرض -انتهى- وابن حجر لا يقيم له وزناً، وأكثر اعتراضاته على العصام غير لازم بعد التأمل وإمعان النظر -انتهى كلام المقري-.

ثم قال: فإن قلت: ما ذكرتموه من أن النعل مؤنثة غير مسلم من وجهين، أحدهما: أنه سمع تصغيرها على نعيل بغير تاء، فقد علم أن تصغير المؤنث الخالي عن التاء لا بد فيه من ردها، إذ به يعرف تأنيث الاسم، لأن التصغير يرد إلى أصله، كما قال ابن مالك في "الألفية":

ويعرف التقدير بالضمير ونحوه كالرد في التصغير

وثانيهما: خطاب رجل له عليه الصلاة والسلام: "يا خير من يمشي بنعل فرد".

قلت: لا دلالة فكل منهما على ما ذكر، أما الأول: فهو من باب الشذوذ، فلا يلتفت إليه، ونظيره ألفاظ مؤنثة سمع تصغيرها بغير تاء، نحو حرب وناب وذود، على أنه قد صرّح بعض أهل اللغة أن تصغير نعل نعيلة، ولعله يتبيّن لما يقتضيه القياس. وأما الثاني: فقال فيه ابن الأثير: إنه قد تقرر في فن العربية أن التأنيث إذا كان غير حقيقي يجعل كالمذكر.

قلت: لم أزل أستشكل إطلاق ابن الأثير بما تقرر في فن العربية أن المؤنث على نوعين: نوع ظهرت فيه التاء، ونوع قدرت فيه التاء، فالأول ثلاثة أقسام: مؤنث المعنى، نحو عائشة، فهذا لا يذكر إلا ضرورة، ومؤنث اللفظ، نحو حمزة، فهذا عكس ما قبله لا يؤنث إلا ضرورة، وما ليس معناه مذكراً حقيقة كخشبة ونحوه، فهذا يؤنث إلى لفظه، نحو خشبة واحدة، وليعلم أن هذا التقسيم في ما يمتاز ذكره عن مؤنثه، فإن لم يتميز نحو نملة أنث مطلقاً، ولذا وهم من استدل على كون نملة سليمان على نبينا وعليه الصلاة

والسلام بقوله تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾ حسبما هو مبسوط في محله.

وأما النوع الثاني: وهو الذي قدّرت فيه التاء نحو كتف ونعل ويد ونحوها فمأخذه السماع، ويدل على أن فيه تاء مقدرة رجوعها في التصغير، نحو كتفيه، ويعرف تأنيثه بعود الضمير، وحذف تاء العدد وغيرهما، فإن سمع تأنيثه، ولم ترد التاء في تصغيره فشاذ كالألفاظ المذكورة التي منها نعل -والله أعلم-.

ثم رأيت للمولى عصام الدين في "شرح الشمائل" اعتراضاً على نحو إطلاق ابن الأثير عند شرح قوله: نعل واحد الظاهر واحدة، ويوجه تذكيره بأن النعل مؤنث غير حقيقي، ويرد عليه أن الفرق بين الحقيقي وغيره في إسناد الفعل وشبهه إليه، لا في العدد -انتهى- وهو موافق لما سنح لي، إذ ليس مراده بالعدد الحصر فيه حسبما هو معلوم، ومن يده أخذ العلامة ابن حجر، إذ قال: في شرح الحديث المذكور في نسخة واحدة، ويحتاج التأويل، ولا يكفي تأنيثها غير حقيقي -انتهى-.

وقال قاضي القضاة شهاب الدين الحافظ ابن حجر العسقلاني في "فتح الباري" عند ما تكلم على حديث الإسراء على قوله ﷺ: «بطست من ذهب ملئ حكمة وإيماناً»، كذا وقع بتذكير الوصف على معنى الإناء، لا على لفظ الطست؛ لأنها مؤنثة -انتهى- وهو أيضاً مما يرد كلام ابن الأثير السابق، إذ لو كان إطلاقه كافياً لاعتذر الحافظ به من غير إرادة الإناء، نعم يصح ما قاله ابن الأثير في مثل قول قتادة لأنس: كيف كان نعل رسول الله ﷺ؟ بحذف تاء التأنيث من كان لإسناد هذا الفعل إلى النعل، وهي غير حقيقية، ومثل ذلك جائز إذا كان غير الحقيقي المسند إليه الفعل أو شبهه اسماً ظاهراً، نحو طلع الشمس، بخلاف الإسناد إلى ضميره، نحو الشمس طلعت، فلا بد فيه من التاء، ولا تحذف فيه إلا في ضرورة الشعر.

والعلامة ابن حجر المكي قال في قوله: كان لما كان التأنيث غير حقيقي صح تذكيرها باعتبار الملبوس -انتهى- والظاهر الجاري على قواعد العربية أنه لا يحتاج في إسناد الفعل إلى النعل بحذف التاء إلى الاعتذار بالتأويل المذكور، إذ الأمر جائز بدونه، إلا أن يقال: إنه زيادة خير -انتهى كلام المقري رحمه الله في "فتح المتعال"- وهو كتاب لطيف طالعته بتمامه في هذه السنة، فوجدته جامعاً لما تفرق، وحاوياً لما تشتت، وقد فرغ من تأليفه في المدينة المنورة سنة ١٠٣٣ ثلاث وثلاثين وألف على ما ذكره في آخره، ورتبه

على مقدمة وأربعة أبواب ، أما المقدمة ففي معنى النعل والقبال والشراك والتشسيع وما يناسب ذلك ، وأما الباب الأول ففي بعض ما ورد في النعال الشريفة النبوية على صاحبها أفضل صلاة وتحية ، والباب الثاني في صفة مثال نعله الشريف ، والباب الثالث في إيراد جملة من المقطعات التي أنشدها علماء المغرب وغيرهم في وصف نعله الكريم ، والباب الرابع في سرد جملة من خواص الأمثال المجربة ومنافعه المنقولة ، وألحق في آخره خاتمة متضمنة لرجز الذي صنفه في وصف نعله الشريف ، وسماه بـ نفحات العنبر في وصف نعل ذي العلى والمنبر . وله رحمه الله تعالى رسالة صغيرة أخرى موسومة بالنفحات العنبرية في نعل خير البرية ، ألفها قبل تأليف فتح المتعال ، وكان وفاته على ما في خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر سنة ۱۰۴۱ إحدى وأربعين بعد الألف.
جزاه الله عنا جزاء خيرا.

وقال الشيخ شهاب الدين أحمد بن يوسف بن محمد الحلبي الشهير بابن السمين في كتابه عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ في مادة نعل: النعل ما ينتعله الإنسان ، أي يلبسه في رجله ، وانتعل لبس نعلا ، والنعل مؤنثة ، وفي الحديث: كان نعل سيف رسول الله ﷺ من فضة ، والمراد به الحديدة التي تكون في أسفل ، وفيه إذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحال ، قيل: هي هنا ما غلظ من الأرض ، وقيل: هي النعال المعروفة ، ويكنى بالنعل عن الرجل الذليل ، وقيل: إنما أمر موسى بخلع النعلين بقوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك﴾ لأنهما كانا من جلد حمار لم يدبغ انتهى.

الباب الأول
في مسائل تتعلق بالنعل على سبيل الجمع والاستيعاب
بحيث لا توجد في الزبر المتطاولة، والصحف المتداولة
وفيه فصول هي للمهمات أصول

فصل في الوضوء وما يتعلق به:

مسألة

يجوز الوضوء في النعلين بشرط أن يصل الماء إلى كل جزء من أجزاء الرجلين، وذلك لأن الفرض إنما هو غسل الرجلين، وهو حاصل في النعلين أيضا. كيف لا وقد روى جماعة إلا الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: إني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التي ليس فيها شعر، ويتوضأ فيها، فأنا أحب أن ألبسها. وسيعرف تخريج هذا الحديث إن شاء الله تعالى.

مسألة:

صرح الفقهاء أنه لا يجوز المسح على النعلين، ولو اكتفى به لم يجز وضوءه لفوات الركن، أي غسل الرجلين أو مسح الخفين، لكن روى ابن ماجه عن علي بن محمد عن وكيع عن سفيان عن أبي قيس الأودي عن الهذيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين، ورواه الترمذي عن هناد ومحمود بن غيلان قالا: حدثنا وكيع السند والمتن، ثم قال: هذا حديث حسن صحيح، ورواه أبو داود عن عثمان ابن أبي شيبة عن وكيع إلى آخر السند والمتن، ثم نقل عن عبد الرحمن بن مهدي أنه كان لا يحدث بهذا الحديث؛ لأن المعروف عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين، ثم روى عن مسدد وعباد بن موسى عن هشيم عن يعلى بن عطاء عن أبيه عن أوس بن حذيفة أبي أوس الثقفي أن رسول الله

ﷺ، وفي رواية عباد: رأيت رسول الله ﷺ أتى على كظامة قوم فتوضأ ومسح على نعليه وقدميه. قال ابن الأثير: كظامة -بكسر الكاف وظاء معجمة مفتوحة وميم- هي كالقناة، وهي آبار تحفر في الأرض متناسقة، ويخرق بعضها إلى بعض، فيجمع مياهًا تخرج إلى منتهاها، فتسيح على وجه الأرض -انتهى- وروى أحمد بن حنبل أيضًا عن المغيرة نحو الحديث السابق، فهذه الروايات شاهدة على جواز مسح النعلين وكفايته في الوضوء

ولأصحابنا في الجواب عنها مسالك ثلاثة:

الأول: حمله على النعل من الجورب، قال في "فتح القدير": فليكن محمل الحديث، لأنها واقعة حال لا عموم لها، هذا إن صح، كما قال الترمذي، وإلا فقد نقل التضعيفة عن الإمام أحمد وابن مهدي ومسلم، قال النووي: كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع أن الجرح مقدم على التعديل -انتهى-.

والثاني: حمله على أنه قد لبس النعلين على الجوربين، وهو ما اختاره الطيبي وغيره، قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في "شرح المشكاة": الجورب خف يلبس على الخف للبرد، أو لصيانة الخف الأسفل، ويقال له: الجرموق أيضًا، ومعنى الحديث أن يكون قد لبس النعلين فوق الجوربين، كما قاله الخطابي، ولم يقتصر على مسحهما، بل ضمّ إليهما مسح النعلين، فعلى من يدعي جواز الاختصار على مسحهما الدليل.

والثالث: إن مسح النعلين منسوخ، نقله الشيخ الدهلوي عن "سنن الدارمي".

فائدة:

أوس المذكور في رواية أبي داود هو ابن حذيفة الثقفي، والد عمه ابن أوس، كذا ذكره أحمد، وقال أبو نعيم في "معرفة الصحابة": اختلف المتقدمون في أوس هذا، فمنهم من قال: أوس بن حذيفة، ومنهم من قال: أوس بن أبي أوس، وكنيته أبو إياس -انتهى- وقال ابن معين: أوس بن أوس، وأوس ابن أوس واحد، وهذا خطأ منه، وإن تبعه أبو داود وغيره، فإن أوس بن أوس الثقفي الصحابي غيره، روى عن النبي ﷺ في فضل الاغتسال يوم الجمعة، كذا في التهذيب وتهذيبه.

وأبو قيس الأودي المذكور في رواية المغيرة اسمه عبد الرحمن بن ثروان، قال الإمام الزيلعي في "تخريج أحاديث الهداية": قال النسائي في "سننه الكبرى": لا نعلم

... على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة رواية المسح على الخفين -انتهى-.

ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الخامس والثلاثين من القسم الرابع، وذكر البيهقي حديث المغيرة هذا، وقال: منكر ضعّفه سفيان الثوري وأحمد وابن مهدي ويحيى بن معين وعلي بن المديني ومسلم بن الحجاج -انتهى-.

وقال الشيخ تقي الدين في الإمام: أبو قيس احتج به البخاري في صحيحه، وذكر البيهقي في سننه: أن أبا محمد يحيى بن منصور قال: رأيت مسلم بن الحجاج ضعّف هذا الخبر، وقال: أبو قيس الأودي وهذيل لا يحملان، فذكرت هذه الحكاية لأبي العباس محمد بن عبد الرحمن، فقال: سمعت علي بن محمد بن شيبان يقول: سمعت أبا قدامة السرخسي يقول: قال عبد الرحمن بن مهدي: قلت لسفيان الثوري: لو حدثني بحديث أبي قيس عن هذيل ما قبلته منك -انتهى-.

وحديث أبي موسى الأشعري الذي أشار إليه أبو داود في سننه بقوله: ويروى مسح الجوربين عن أبي موسى أيضاً، أخرجه ابن ماجه في سننه، والطبراني في معجمه عن عيسى بن سنان عن الضحاك عن أبي موسى: أن رسول الله ﷺ مسح على الجوربين والنعلين. هكذا عزاه ابن الجوزي في التحقيق لابن ماجه، وكذلك الشيخ تقي الدين في الإمام، ولم أجده في نسختي، ولا ذكره ابن عساكر في الأطراف، فلعله يكون في بعض النسخ، وذكر البيهقي أن الضحاك بن عبد الرحمن لم يثبت سماعه من أبي موسى، وعيسى بن سنان ضعيف لا يحتج به -انتهى-.

وأخرجه العقيلي في كتاب الضعفاء، وأعله بعيسى بن سنان، وروى عبد الرزاق في مصنفه: أخبرنا الثوري عن الزبرقان عن كعب بن عبد الله قال: رأيت علياً رضي الله عنه بال، فمسح على جوربيه ونعليه، ثم قام يصلي. وأخبرنا الثوري عن منصور عن خالد بن سعد قال: كان أبو مسعود الأنصاري يمسح على جوربين له من شعر ونعليه. أخبرنا الثوري عن يحيى عن أبي الجلاس عن ابن عمر أنه كان يمسح على جوربيه ونعليه -انتهى كلام الزيلعي ملخصاً-.

قلت: منه يعلم أن روايات مسح النعلين ضعيفة، ومع قطع النظر عن ذلك لم يرو في رواية مسحهما فقط، بل مع الجوربين، فيمكن حملها على الاحتمال الأول والثاني - والله أعلم.

تتمة :

المراد بالمنعل في قول الفقهاء: "يجوز المسح على جوربيه" المنعلين والمجلدين بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة، وفي الثخينين غير المنعلين والمجلدين خلاف، فعند أبي حنيفة لا يجوز، وعندهما يجوز، وعليه الفتوى، ما جعل على أسفله جلدة كالنعل للقدم، وهو بسكون النون من باب الإفعال من أنعل، كما ذكره النسفي في "المنافع"، وتبعه صاحب "الدر المختار" وغيره، وصرح في "القاموس" و "المغرب" بمجيئه بالتشديد أيضاً من باب التفعيل، وصرح بجوازهما العيني في "شرح الهداية" هذا.

فصل في تطهير النجاسة :

إذا أصابت النجاسة خفاً أو نعلاً، فإن لم يكن لها جرم، كالبول والخمر، فلا بد من الغسل رطباً كان أو يابساً، وكان القاضي أبو علي النسفي يحكي عن الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل أنه قال: إذا أصاب نعله بول أو خمر، ثم مشى على التراب أو الرمل، حتى لزق به بعض التراب، وجف ثم مسحه بالأرض، يطهر عند أبي حنيفة. وهكذا ذكره الفقيه أبو جعفر عنه، وعن أبي يوسف مثل ذلك إلا أنه لم يشترط الجفاف، وأما التي لها جرم، فإن كانت رطبة لا يطهر إلا بالغسل، هكذا ذكره في "المبسوط"، وعن أبي يوسف: أنه إذا مسحه بالرمل أو التراب، ثم مسحه تطهر على قياس ما مر، وإليه مال مشايخنا للبلوى، وإن كانت يابسة يطهر بالحك والحت عندهما، وقال محمد: لا يطهر إلا بالغسل، والصحيح قولهما؛ لحديث: إذا أتى أحدكم المسجد فليتقلب نعليه، فإن كان بهما أذى فإذا حكه وحته زال جرم النجاسة، وما بقي منه إلا قدر ما تشربه وهو قليل، والقليل عفو، وعن محمد أنه رجع عن قوله لما رأى بالري من كثرة السرقين في طريقهم.

واعلم أن محمداً ذكر في "الجامع الصغير": أنها تطهر عندهما بالحت والحك، وذكر في "المبسوط": المسح، قال مشايخنا: لولا ذكر الحت والحك في الجامع، لكنا نقول لا تطهر إلا بالمسح؛ لأن الحت والحك ليس لهما أثر في التطهير. ألا ترى أن المسافر

إذا أصاب يده نجاسة ، فمسحه بالأرض يطهر ، ولو حته ، أو حكه لا يطهر .

ثم في صورة غسل النعل والخف إن كان الجلد صلبا لا يتشرب رطوبات النجاسة ، يغسل ثلاث مرات ، وقيل : يغسل ثلاث مرات دفعة واحدة ، والأصح أن يغسل ويترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر ، ويذهب الندوة وإن لم ييبس ، وإن كان رخوا ، فقيل لا يطهر أبدا عند محمد إذا لم يمكن عصره ، وفي ظاهر الرواية يطهر بالغسل ، هذا كله من الذخيرة ، و فتاوى قاضي خان وغيرهما ، وفي البحر الرائق عند قول المتن : والخف بالدلك بنجس ذي جرم ، وإلا يغسل ، أي يطهر الخف بالدلك إذا أصابه نجاسة لها جرم ، فإن لم يكن لها جرم ، فلا بد من غسله ، لحديث أبي داود : إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر ، فإن رأى في نعليه أذى فليمسحهما وليصل فيهما ، وخالف فيه محمد ، والحديث حجة عليه ، ولهذا روي رجوعه ، كما في النهاية .

وقيد المصنّف بالخف ؛ لأن الثوب والبدن لا يطهران بالدلك إلا في المني ، وعلى هذا فما روي عن محمد أن المسافر إذا أصاب يده نجاسة فمسحها يطهر ، فمحمول على أن المسح لتقليل النجاسة ، وإلا فمجرد المسح كيف يطهره ، فإن محمداً لا يجوز التطهير بغير الماء ، وهما لا يقولان : بالدلك إلا في الخف والنعل ، كذا في فتح القدير ، وظاهر ما في النهاية أن المسح للتطهير ، فيحمل على أن عن محمد روايتين ، ولم يقيده المصنف بالجفاف إشارة إلى أن قول أبي يوسف ههنا هو الأصح ، وهما قيداه بالجفاف ، وعلى قوله أكثر المشايخ ، وفي النهاية و العناية و الخانية و الخلاصة عليه الفتوى ، وفي الكافي الفتوى على أنه يطهر لو مسحه بالأرض بحيث لم يبق أثر النجاسة ، وعلم منه أن المسح لا يطهر ما لم يذهب أثر النجاسة

ثم اعلم أن قد قدمنا أن الطهارة بالمسح مختص بالخف والنعل ، وأن المسح لا يكفي في غيرهما كما قالوا ، لكن ينبغي أن يستثنى منه ما في الفتاوى الظهيرية وغيرها .

إذا غسل الرجل محجمه ثلاث مرات بثلاث خرقات ، أجزأه عن الغسل ، هكذا ذكره أبو الليث ، ونقله في فتح القدير ، وأقره عليه ، ثم قال : وقياسه ما حول الفصد إذا تلطخ ، ويخاف من الإسالة السريان إلى الثقب .

وفي الظهيرية : خف بطانة ساقه من كرباس ، فدخل في خروقه نجس ، فغسل الخف ودلكه باليد ، ثم ملأه ماء ، وأهريقه ، طهر الكرباس للضرورة ، انتهى ما في البحر

بالتفصيل.

وفي "الهداية": إذا أصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني فجف فدلكه بالأرض جاز، وهذا استحسان، وقال محمد: لا يجوز، وهو القياس؛ لأن المتداخل في الخف لا يزيله الجفاف ولا الدلك، ولهما قوله عليه الصلاة والسلام: "فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالأرض، فإن الأرض لهما طهور" -انتهى-. وفي "شرح الأشباه والنظائر" للحموي في التمرتاشي نقلا عن أبي اليسر: أن الخف إنما يطهر بالدلك إذا أصاب النجس موضع الوطء، فإن أصاب ما فوقه، لا يطهر إلا بالغسل، والصحيح أنه على الاختلاف. ومثله القروي الوجه الذي لا شعر عليه. ... إلا بالغسل -انتهى- وهذا خلاصة ما ذكروه في هذا ... بزيادة تفصيل، فارجع إلى "الأسفار الفقهية".

وأما الحديث الذي استدل به صاحب "الهداية" وغيره لأبي حنيفة وأبي يوسف فمروي في "سنن أبي داود" وغيره، وسيأتي ذكره في فصل الصلاة إن شاء الله تعالى. وروى أبو داود بإسناد صحيح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا وطئ أحدكم الأذى بخفيه فطهورهما التراب"، ورواه ابن حبان في "صحيحه" ... حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وفي رواية له عنه مرفوعا: "إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور" وروى ابن عدي في "الكامل" عن عبد الله بن زياد بن سمعان مولى أم سلمة عن سعيد المقبري عن القعقاع بن حكيم عن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الرجل يطأ بنعليه الأذى، قال: "التراب لهما طهور".

تنبيه:

صرح فقهاؤنا في مواضع شتى أن الثوب لا يطهر بالدلك بالأرض، ... الباقية مع أنه قد روى أبو داود بإسناده إلى أم سلمة أن امرأة سألتها، فقالت: إني امرأة أطيل ذيلي، وأمشي في المكان القذر، فقالت: قال رسول الله ﷺ: "يطهره ما بعده". وروى أيضا عن امرأة من بني عبد الأشهل أنها سألت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن لنا طريقا إلى المسجد منتنة، فكيف نفعل إذا مطرنا؟ قال: "أليس بعدها طريق هي أطيب؟" قالت: قلت: بلى، قال: "فهذه بهذه"، فالروايتان تدلان على طهارة الثوب ...

بالدلك.

قال بعض علمائنا في تأويل الحديث الأول: أي يطهر المكان الذي بعد المكان الأول بزوال ما تشبث بالذيل من القذر يابسًا، وأقره على القاري في "شرح المشكاة"، ثم قال: وهذا التأويل متعين على تقدير صحة الحديث لانعقاد الإجماع على أن الثوب إذا أصابته نجاسة، لا يطهر إلا بالغسل بخلاف الخف -انتهى-.

قلت: هذا التأويل لا يتمشى في الرواية الثانية، فإن فيه التصريح بالمطر إلا أن يقال: ليس فيها السؤال عن الذيل والثوب، فلعل السوال يكون من النعل والخف -والله أعلم-.

فصل
في الصلاة وما يتعلق بها وفيه مسائل

مسألة:

يجوز دخول المسجد متنعلا بشرط أن يكون النعلان طاهرين، صرّح به الفقهاء، ودلت عليه الأخبار والآثار، وذكر بعض أصحابنا أنه سوء أدب، قال السيد الحموي في حاشية "الأشباه والنظائر" تحت قول الماتن في بحث أحكام المسجد: فمنها تحريم دخوله على الجنب وإدخال نجاسة فيه، ولذا قالوا: ينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل، فيه احتراز عن تلويث المسجد -انتهى-.

وفي "رد المحتار" في الحديث: صلّوا في نعالكم، ولا تشبهوا باليهود والنصارى، رواه الطبراني، كما في "الجامع الصغير" رامزًا لصحته، وأخذ منه جمع من الحنابلة أنه سنة، ولو كان يمشي بها في الشوارع؛ لأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يمشون بها في طرق المدينة، ثم يصلون فيها. قلت: لكن إذا خشي تلويث فرش المسجد بها، ينبغي عدمه، وإن كانت طاهرة، وأما المسجد النبوي فقد كان مفروشًا بالحصى في زمنه عليه الصلاة والسلام، بخلافه في زماننا، ولعل ذلك محمل ما في "عمدة المفتي" من أن دخول المسجد متنعلا من سوء الأدب -انتهى كلامه- وقد ورد في طرق كثيرة: أنه عليه الصلاة

والسلام كان يصلي في الخفين والنعلين، وظاهر أن صلاته لم يكن إلا في المسجد، فدل ذلك على جواز دخول المسجد متنعلا.

لا يقال: لو جاز التنعل في المسجد لما أمر موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بخلع نعليه حين حضر بالوادي المقدس، وقد أمر بذلك بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾.

لأنا نقول: إنما أمر بذلك لأمر آخر، فقد أخرج الترمذي عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «كان على موسى يوم كلّمه ربه كساء من صوف وجبة صوف وسراويل صوف، وكانت نعلاه من جلد حمار ميت».

وأخرج عبد الرزاق والفريابي وعبد بن حميد وابن أبي حاتم عن علي رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿اخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ قال: كانتا من جلد حمار ميت، فأمر بخلعهما. وأخرج عبد بن حميد عن الحسن قال: ما بال خلع النعلين في الصلاة، إنما أمر موسى أن يخلع نعليه لأنهما كانتا من جلد حمار ميت. وأخرج عبد بن حميد أيضا مثله عن كعب.

وأخرج ابن أبي حاتم عن الزهري قال: كانتا من جلد حمار أهلي. وأخرج أيضا عن مجاهد قال: كانت نعلا موسى من جلد خنزير. وأخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم عن عكرمة قال: إنما أمر بخلع نعليه كي يلمس راحة قدميه الأرض الطيبة. وفي تفسير الإمام فخر الدين الرازي ذكروا في قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ وجوها: أحدها: أنهما كانتا من جلد حمار ميت، وهو قول علي رضي الله عنه ومقاتل والكلبي والضحّاك وقتادة والسّدّي. والثاني: أنه إنما أمر بخلعهما لينال قدماه بركة الوادي، وهو قول الحسن وسعيد بن جبير ومجاهد. والثالث: أن يحمل ذلك على تعظيم البقعة من أن يطأها إلا حافيا؛ ليكون معظما وخاضعا عند سماع كلام ربه تعالى.

وأما أهل الإشارة فقد ذكروا في ذلك وجوها:

أحدها: أن النعل تفسر في النوم بالزوجة والولد، فقوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ إشارة إلى أنه لا يلتفت خاطره إلى الزوجة والولد، وأن لا يبقى مشغولا بأمرهما. وثانيهما: إن المراد بخلع النعلين ترك الالتفات إلى الدنيا والآخرة بأن يصير مستغرق القلب بالكلية في معرفة الله تعالى، والمراد بالوادي المقدس وادي قدس الله تعالى وجلاله.

وثالثها: إن الإنسان حال الاستدلال على الصانع لا يمكنه أن يتوصل إليه إلا بمقدمتين، وهما يشبهان النعلين؛ لأن بهما يتوصل العقل إلى المقصود، وينتقل من النظر في الخلق إلى معرفة الخالق، فكأنه قيل له: لا تكن مشتغل القلب والخاطر بتينك المقدمتين؛ لأنك وصلت إلى الوادي المقدس الذي هو بحر معرفة الله تعالى، ولجة الوهيته -انتهى كلامه-.

ثم قال: ليس في الآية دلالة على كراهة الصلاة والطواف في النعل، والصحيح عدم الكراهة، وذلك لأن إن عللنا الأمر بخلعهما بعظيم الوادي، كان الأمر مقصورا على تلك الصورة، وإن عللناه بأن النعلين كانا من جلد حمار مدبوغ، فجائز أن يكون قد كان محظوراً، فنسخ بقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، وقد صلى النبي ﷺ في نعليه -انتهى-.

وفي "فتح المتعال": قلت: وقد تذكرت والحديث شجون ما حكاه أحد أسلافي، وهو الإمام الصوفي وحيد دهري سيدي أبو عبد الله المقري التلمساني نشأة وقبرا، قاضي حضرة فاس في كتابه "الحقائق والرقائق" عن الإمام فخر الدين ونصه: حدثت أن الإمام الفخر مرّ ببعض المشيخة من الصوفيين، فقيل للشيخ: هذا يقيم على وجود الصانع ألف دليل، فلو قمت إليه، فقال الشيخ: لو عرفه ما استدل عليه، فبلغ ذلك الإمام، فقال: نحن نعلم من وراء الحجاب، وهم ينظرون من غير حجاب، وهذا قوله في التفسير أن النعلين هما المقدمتان... إلخ -انتهى-.

قلت: وقد كفر بعض من لا علم له من الطائفة الصوفية الصافية بتفسيرهم الآيات القرآنية بما لم يشهد به النقل، من ذلك تفسير النعلين بالمقدمتين، وليس كذلك، فإن ليس غرضهم من تفاسيرهم القطع والختم، بل مجرد الإشارة، وهو لا يوجب التكفير، بل هو عين الإيمان وحق اليقين، ورأيت في كتاب التفرقة بين الإسلام والزندقة للإمام حجة الإسلام الغزالي أنه قال في فصل من فصوله: من الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان، ولا ينبغي أن يبادر إلى تكفيره في كل مقام، بل ينظر فيه، فإن كان تأويله في أمر لا يتعلق بأصول العقائد وأمهاتها، فلا يكفره، وذلك كقول بعض الصوفية أن المراد برؤية الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام الكواكب والقمر والشمس، وقوله: هذا ربي غير ظاهره، بل هي جواهر نورانية ملكية لا حسية، وقد

تأولوا العصا والنعلين في قوله تعالى ﴿اخلع نعليك﴾ وقوله: ﴿وألق ما في يمينك﴾ ولعل الظن في مثل هذه الأمور التي لا تتعلق بأصول الدين تجرى مجرى اليرهان، فلا نكفر به، ولا يبدع -انتهى كلامه ملخصًا- هذا كلام وقع في البين، ولنرجع إلى ما كنا بصدده.

فالحاصل: أن أمر خلع النعلين لموسى لا دلالة له على كراهة دخول المسجد متنعلا، ولو دلّ عليه بالفرض، فلا يضرنا لوجود ما ينسخه في شريعتنا، ومن هنا ظهر سخافة ما في منية المفتي، وأقره عليه الحصري من أنه يكره دخول المسجد متنعلا لقوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك﴾

وأخرج الدارقطني في الإفراد، والخطيب في التاريخ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "تعاهدوا نعالكم عند أبواب المساجد". وأخرج أبو نعيم في حلية الأولياء عن ابن عمر مرفوعا: "تفقدوا نعالكم عند أبواب المساجد" والحق عندي أن دخول المسجد متنعلا والصلاة في النعل وإن كان جائزا، لكنه من المسائل التي لا يفتى بها في زماننا هذا، ولا يرتكب بها خوفه إلى المفاسد وطعن العامة، وقد وقع مثل ذلك كثيرا في عصرنا هذا، ولذا أفتيت بكونه سوء أدب.

ومن حسن النوادر ما في فتح المقال نقلا عن بعض أرباب الكمال من قوله: إنه وإن كان جائزا، فلا ينبغي أن يفعل اليوم، لا سيما في المساجد الجامعة، فإنه قد يؤدي إلى مفسدة عظيمة، بل لا يدخل المسجد بالنعل مخلوعة، لا مستورة، ولهذا أنكر الشيخ أبو محمد على الشيخ أبي صالح أدخله إلا نعلة غير مستورة، وقال: إنكم أيها الرهط أئمة يقتدى بكم، فلا تفعلوا.

ويحكى أن عرب إفريقية لما دخل جامع الزيتونة بنعله قال له العامة: اخلعها، فقال: قد دخلت بها على السلطان، فكيف لا أدخل بها هذا الموضع، فوثبوا عليه وقتلوه، وثار ذلك شرًا عظيما على أهل تونس في ذلك التاريخ، انتهى كلامه وتم مرامه[1].

---

(۱) فإن قلت، قد روى ابن أبي شيبة والأزرقي عن عبد الله بن الزبير أنه قال: إن كانت الأمة من بني إسرائيل لتقدم مكة، فإذا بلغت ذا طوى خلعوا نعالهم تعظيما للحرم، وروى أبو نعيم في الحلية عن مجاهد قال: كان يحج من بني إسرائيل مائة ألف، فإذا بلغوا الحرم خلعوا نعالهم، ثم دخلوا الحرم

... نيه

يصلي الصلاة في النعلين إذا كانا طاهرين، سنة ذلك من فعل رسول الله ﷺ والصحابة ومن تبعهم، وورد الأمر كذلك، ولذلك قال صاحب الدر المختار: ينبغي أن ... الصلاة فيهما أفضل

أخرج ابن عدي وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا زينة الصلاة قالوا: وما زينة الصلاة قال: البسوا نعالكم فصلوا فيها».

وأخرج العقيلي وأبو الشيخ وابن مردويه وابن عساكر عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ في قول الله عز وجل: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ أي صلوا في نعالكم. وأخرج ابن مردويه عنه مرفوعاً: مما أكرم الله به هذه الأمة لبس نعالهم في صلاتهم.

قلت: هذا الحديث يرشدك إلى أن الصلاة في النعال من خصائص هذه الأمة، وبه صرح السيوطي في كتابه "أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب".

وأخرج أبو داود والحاكم وصححه عن شداد بن أوس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في خفافهم ولا نعالهم» وأخرجه البيهقي أيضاً في "سننه" وابن حبان في "صحيحه" بزيادة: والنصارى.

وأخرج الطبراني في "الكبير" عنه مرفوعاً: «صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود» وأخرج البزار قال السيوطي في "الدر المنثور" بسند ضعيف عن أنس أن النبي ﷺ قال: «خالفوا اليهود وصلوا في نعالكم وخفافكم فإنهم لا يصلون في خفافهم ولا نعالهم» وأخرج الطبراني عن ابن مسعود قال السيوطي: سنده ضعيف قال: قال رسول الله ﷺ: «من تمام الصلاة الصلاة في النعلين».

وأخرج البخاري في باب الصلاة في النعال من كتاب الصلاة، ومسلم والترمذي والنسائي عن أنس أنه سئل: أكان رسول الله ﷺ يصلي في نعليه؟ قال: نعم. والمسائل

... فهذا يدل على أن مقتضى التعظيم خلعه عند دخول المسجد. قلت: لعل الخلع كان من آداب ... عندهم، ولا دلالة له على كراهة دخول المسجد متنعلاً، كيف وقد وجد ما ينافيه في شرعنا.
(منه رحمه الله)

عنه هو أبو سلمة سعيد بن يزيد الأزدي، كما في بعض الروايات، وأخرجه ابن عساكر أيضا، قال الدارقطني: إسناده صحيح.

وأخرج ابن عساكر أيضا عن حذيفة قال: إن النبي ﷺ صلى في نعليه، وأخرج أيضا عن من سمع عمرو بن حريث يقول: رأيت رسول الله ﷺ يصلي في نعلين مخصوفتين. وأخرج الطبراني عن علقمة أن ابن مسعود أتى أبا موسى الأشعري في منزله، فحضرت الصلاة، فقال له أبو موسى: تقدم يا أبا عبد الرحمن، فإنك أقدم منا وأعلم، فقال: لا بل أنت تقدم فإنا أتيناك في منزلك، فتقدم أبو موسى فخلع نعليه، فلما صلى قال ابن مسعود: لم خلعت نعليك؟ أبالواد المقدس أنت؟ لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلي في الخفين والنعلين.

وروى مالك في "الموطأ" عن عمه أبي سهيل بن مالك عن أبيه، قال: كنت مع عثمان بن عفان، فقامت الصلاة وأنا أكلمه أن يفرض لي، فلم أزل أكلمه وهو يسوي الحصباء بنعليه حتى جاءه رجال، وكلهم بتسوية الصفوف، فأخبروه أنها قد استوت، فقال لي: استوفي الصف ثم كبّر.

فهذه الأخبار والآثار ونظائرها كلها تدل على جواز الصلاة في النعل، سواء كان في البيت أو في المسجد، ونقل العلامة المقري في "فتح المتعال" عن خط الحافظ أبي زرعة العراقي الشافعي ابن الحافظ زين الدين العراقي أنه سئل عن المشي بالنعل التي يمشي بها في الطرقات إذا لم تكن بها نجاسة، هل هو مكروه في المسجد احترامًا له؟ وهل صلاة رسول الله ﷺ في نعليه كانت في المسجد أم لا؟ فأجاب بأنه لا كراهة في المشي بالنعل في المسجد إذا تحقق أنه لا نجاسة فيه، فإن تحقق فيه النجاسة، حرم المشي بها إن كانت النجاسة رطبة، أو مشى بها على موضع رطب في المسجد، أو كان يتفصل المشي في المسجد من النجاسة، ففي هذه الأحوال يحرم المشي بها في المسجد، فإن انفصلت الرطوبة من الجانبين، ولم ينفصل من النجاسة شيء، لم يحرم المشي بها، وأما صلاته عليه الصلاة والسلام في نعليه فالظاهر أنه كان في المسجد، فإن في الصحيحين وغيرهما عن سعيد بن يزيد قال: سألت أنس بن مالك: أكان رسول الله ﷺ يصلي في نعليه؟ فقال: نعم. وظاهره أن هذا كان شأنه وعادته المستمرة دائما.

وقال والدي في "شرح جامع الترمذي": اختلف نظر الصحابة والتابعين في لبس

النعال في الصلاة، هل هو مستحب أو مباح أو مكروه، والذي يترجح التسوية بين اللبس والنزع ما لم يكن فيهما نجاسة محققة أو مظنونة، انتهى كلام أبي زرعة المنقول في "فتح المتعال".

قلت: هذا كلام حسن لطيف، إلا أن ما ذكره من دلالة حديث أنس على كون العادة النبوية مستمرة بالصلاة في النعال منظور فيه؛ لعدم وجود ما يدل عليه فيه، ولعله استخرجه من لفظ كان، وهو استخراج سخيف لما نص عليه الإمام النووي في كتاب صلاة الليل من "شرح صحيح مسلم" من أن لفظ كان لا يدل على الاستمرار والدوام في عرفهم أصلا والتفصيل فيه، فارجع إليه.

وقال ابن دقيق العيد من أكابر المحدثين الصلاة في النعال من الرخص، لا من المستحبات، لأن ذلك لا يدخل في المعنى المطلوب من الصلاة، وهي وإن كانت من ملابس الزينة إلا أن ملامسة الأرض التي تكثر فيها النجاسات قد تعارض ذلك، وإذا تعارض مراعاة التحسين ومراعاة إزالة النجاسة قدمت الثانية؛ لأنها من باب دفع المفاسد، والأولى من باب جلب المصالح إلا أن يرد دليل بإلحاقها بما يتجمل به، فيرجع إليه، ويترك هذا النظر -انتهى كلامه-.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "فتح الباري في شرح صحيح البخاري": ورد ما يقتضي استحباب الصلاة متنعلا، وهو رواية أبي داود والحاكم فيها الأمر بمخالفة اليهود، فيكون استحباب ذلك متأكدا، وورد في كون الصلاة في النعال من الزينة المأمورة بأخذها في الآية حديث ضعيف جدا، وأورده ابن عدي في "الكامل" وابن مردويه في تفسيره من حديث أبي هريرة والعقيلي من حديث أنس -انتهى كلامه-.

وفي "فتح المتعال": وقد روى أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلي حافيا ومتنعلا، وهو يدل على الجواز من غير كراهة، وحكى الغزالي في "إحياء العلوم" عن بعضهم أن الصلاة في النعل أفضل، فراجعه. وروى ابن أبي خيثمة عن أوس الثقفي قال: أقمت عند رسول الله ﷺ نصف شهر، فرأيته يصلي وعليه نعلان متقابلتان -انتهى كلامه-.

قلت: الذي يترجح هو أنه لا وجه لكراهة الصلاة فيها لثبوت فعل ذلك من أصحاب الشرع، وأما الأفضلية فإن أراد به اقتداء النبي ﷺ فنعم، وإلا فهو فعل مباح من

الرخص الشرعية، هذا هو الذي نص عليه المحققون من الفقهاء والمحدثين، وعامة الفقهاء يقتصرون على قولهم المستحب أن يصلي في ثلاثة أثواب: الإزار والقميص والعمامة، ولم يذكروا النعل -فافهم-.

مسألة:

يشترط لصحة الصلاة طهارة النعل أيضاً، كما يشترط طهارة باقي ثيابه. قال البرجندي في "شرح النقاية" عند قول المصنف في باب شروط الصلاة: "هي طهر بدن المصلي من حدث وخبث، وثوبه ينبغي أن يعم الثوب بحيث يشمل القلنسوة والخف والنعل ونحوها -انتهى-.

قلت: الأحسن أن يكون المراد من قولهم: وثوبه أعم من أن يكون ملبوسه أو مبسوطه، أو متصلاً أو محمولاً عليه، أو غير ذلك مما له تعلق بالمصلي، فإن طهارة جميع ذلك مشروط في صحة الصلاة، كما لا يخفى على من طالع الفروع المذكورة في الباب.

وأخرج أبو داود وابن حبان في "صحيحه" والحاكم في "المستدرك" وعبد ابن حميد، وإسحاق بن راهويه وأبو يعلى الموصلي وغيرهم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: بينما رسول الله ﷺ يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى القوم ذلك ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم، قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا، فقال: إن جبريل أتاني فأخبرني أن فيهما قذراً، ثم قال: إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً، أو أذى فليمسحه وليصل فيهما. هذا لفظ أبي داود، وألفاظ غيره متقاربة، وورد في بعض الروايات أن جبريل أخبرني أن فيهما دم حلمة، وهو بفتحات صغار القرد، وإن عظمه من الأضداد، كما في القاموس، وهو نص في أن تلك النجاسة كانت قليلة.

قال شيخ الإسلام العيني في "شرح الهداية": وجه الاستدلال بهذا الحديث على طهارة الخف بالدلك ظاهر، فإن قلت: الحديث مطلق، فلم قيده أبو حنيفة بالنجاسة التي لها جرم، قلت: التي لا جرم لها خرجت بالتعليل، وهو قوله عليه الصلاة والسلام، فإن التراب لهما طهور، أي مزيل النجاسة، ونحن نعلم يقيناً أن النعل والخف إذا شرب البول

أو الخمر، ولا يلزيله المسح، ولا يخرجه من أجزاء الجلد، فكان الحديث مصروفًا إلى الأذى الذي يقبل الإزالة بالمسح.

فإن قلت: لعل الأذى المذكور في الحديث يكون طينا، قلت: الأذى في لسان الشرع يحمل على النجاسة، فإن قلت: حديث أبي سعيد ساقط العبرة بأنه؛ لأنه لو كان هناك نجاسة لاستقبل الصلاة. قلت: يحتمل أن يكون الحظر مع النجاسة ترك في ذلك الوقت، ويحتمل أن يكون أقل من درهم، كذا في "المبسوط" و"الأسرار" -انتهى-.

وفي "فتح المتعال": قال بعض الشافعية، المراد بالقذر الدم اليسير المعفو عنه، وإنما فعله رسول الله ﷺ تنزهًا عن النجاسة، وإن كان معفوًا عنها، وقال بعض متأخري المالكية: لا مانع من حمله على الكثير، ويكون حجة لقول سحنون وجماعة أن ذاكر النجاسة إن أمكنه النزع نزع، وتمادى على صلاته -انتهى-

فائدة:

ذكر النسفي في "كشف الأسرار"، وغيره من الأصوليين أن فعل النبي ﷺ ليس بموجب أخذا من حديث خلع النعال، فإنه لو كان فعله موجبا لما أنكر عليهم. وأورد عليه ابن ملك في "شرح المنار" بأن الإنكار لم يكن للمتابعة؛ بل لأن خلع النعال كان مخصوصا به، فإنه عليه الصلاة والسلام علل الإنكار بإخبار جبريل -انتهى-.

وأنت تعلم ما فيه، فإن كون خلع النعال مخصوصًا، إنما علم بإخباره، ولم يكن للصحابة علم به قبل ذلك، وهم إنما خلعوا نعالهم متابعة، فلو كان نفس فعله موجبًا لما سألهم بقوله: ما حملكم على إلقاء النعال، واكتفى بمجرد ذكر الخصوصية، وجعل ابن الحاجب في مختصره هذه سندًا للقائلين بكون فعله موجبًا، وحرره شارحه العضد، بأنه لو لم يكن موجبا لما قررهم عليه، وقد أقرهم عليه، ولم يزجرهم، وعندي أن التقرير الأول أولى، وتأيده لعدم كون الفعل موجبًا أحرى، فإنه لو كان نفس فعله موجبا، لما كان لسؤاله أولا معنى، وتقريرهم عليه بعد ذلك لا يدل على الوجوب حتما، كما لا يخفى.

وفي "الفتاوى البزازية": يجوز أن يحمل نعله في الصلاة إن خاف ضياعه، وإن كانت فيه نجاسة مانعة فرفعه، فإن رفع قدر ما يؤدي فيه ركن فسدت وإلا لا، والأفضل

أن يضع نعليه في الصلاة قدامه ليكون قلبه فارغًا منه، ولذا قيل قدم قلبك، أي نعلك في الصلاة، وأطلق اسم القلب على النعل تقبيحًا، وإن كان النعل النجس في يده أوان الشروع، لا يصير شارعًا -انتهى-.

مسألة:

لو صلّى خالعًا نعليه، فأراد سارق أن يذهب بنعليه، وهو يظن أنه لو لم يقطع صلاته ليذهب بنعله، جاز له حينئذ نقض الصلاة لاسترداد نعله، لما صرّحوا أن المصلي إذا خاف على نفسه، أو ذهاب ماله، يجوز له قطع صلاته، فإن حق العبد مقدّم على حق الله تعالى، كذا ذكره الفقيه إسماعيل النابلسي في "شرح الدرر" وأقره عليه ابنه الفقيه عبد الغني النابلسي في "الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية".

مسألة:

إذا أراد أن يخلع نعليه عند الصلاة، فلا يضعهما عن يمينه، لشرف الملك، ولا عن يساره إن كان هناك رجل، ولا خلفه إن كان هناك مصل، بل يضعهما بين يدي الرجلين، كما قيل ضع النعلين تحت العينين، صرّح بذلك كثير من الفقهاء، وهو الموافق للمعقول والمنقول.

قال العلامة أبو عبد الله ابن الحاج الفاسي المالكي، نزيل مصر في كتابه "مدخل الشرع على المذاهب الأربعة" في فصل الخروج إلى المسجد، وينوي امتثال السنة في أخذ النعل بالشمال حين دخول المسجد وفي خروجه، فلعله يسلم من هذه البدعة التي يفعلها كثير ممن ينسب إلى العلم، فترى أحدهم إذا دخل المسجد يأخذ قدمه بيمينه، وقل أن يخلو أحدهم من كتب، فيكون الكتاب في شماله، فيقع في محذورات، منها جهل السنة في مناولة كتابه وقدمه، ومنها: مخالفة السنة عند أول دخول بيت ربه، ومنها: ارتكابه للبدعة، ومنها اقتداء الناس به.

وينوي امتثال السنة بأن لا يجعل نعله في قبلته، ولا من خلفه، لأنه إذا كان خلفه يتشوش في صلاته، ومن أن يحصل له جمع خاطر، ولا عن يمينه، فإن السنة أن يكون

اليمين للمضيرات، وقد ورد النهي عن ذلك في سنن أبي داود صريحًا، وفي صحيح البخاري ومسلم: النهي عما هو أقل من ذلك، وهو النخامة مع كونها طاهرة، فما بالك بالقدم التي قل أن تسلم من النجاسة، فيجعلها عن يساره، إلا أن يكون أحد على يساره، فلا يفعل؛ لأنه يكون على يمين غيره، فيجعله إذ ذلك بين يديه، فإذا سجد كان بين ذقنه وركبتيه، ويتحفظ أن يحركه في صلاته لئلا يكون مباشرًا فيها. فيستحب لأجل ذلك أن تكون له خرقة، أو محفظة يجعل فيها نعله -انتهى كلامه-.

وأخرج أبو داود وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلى أحدكم فلا يضع نعليه عن يمينه ولا يساره فيكون عن يمين غيره إلا أن لا يكون عن يساره أحد وليضعهما بين رجليه».

وأخرج أيضًا عنه مرفوعًا: إذا صلى أحدكم، فخلع نعليه، فلا يؤذ بهما أحدًا، ليجعلهما بين رجليه، أو ليصل فيهما، وأخرج أيضًا عن عبد الله بن السائب قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلي يوم الفتح، ووضع نعليه عن يساره. وقال الطيبي في شرح حديث خلع النعلين المذكور سابقًا فيه تعليم للأمة لوضع النعال على اليسار، زاد علي القاري في شرح المشكاة، قلت: وفيه دليل على جواز عمل قليل في الصلاة -انتهى-.

مسألة:

صرح الفقهاء بجواز قتل العقرب والحية في الصلاة إن علم منه الإيذاء، قال العلامة ابن أمير حاج في حلية المحلي شرح منية المصلي: يستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى في الصلاة إن أمكن ذلك؛ لحديث أبي داود كذلك، ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا -انتهى-.

قلت: أراد برواية أبي داود روايته في مراسيله، لا في سننه عن رجل من الصحابة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وجد أحدكم عقربا وهو يصلي فليقتلها بنعله اليسرى».

لا يقال: في طريق هذا الحديث راو مجهول، فلم يكن بذلك، لأنا نقول: جهالة الصحابي لا تضر عند أرباب الحديث؛ لأن الصحابة كلهم عدول، ولو سلمنا أنه يضر، فلا تثبت منه إلا الاستحباب، ويكفيه الحديث الضعيف إلا أن يكون موضوعًا، وحيث

الراوي لا يجعل الحديث موضوعًا، ولهذا قد تعقب على ابن الجوزي من جاء بعده من الحفاظ في حكمه على كثير من أحاديث الصحاح بالوضع بمجرد جهالة الراوي، فتنبه

وأخرج الحافظ أبو نعيم الإصبهاني في "تاريخ إصبهان"، والبيهقي في "شعب الإيمان" عن علي رضي الله عنه أنه قال: لدغت العقرب رسول الله ﷺ وهو يصلي، فلما فرغ قال: لعن الله العقرب ما تدع مصليًا، ولا غيره، ولا نبيا، ولا غيره إلا لدغته، ثم تناول نعله وقتلها به، ثم دعاه بماء وملح، فجعل يمسح عليها، ويقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والمعوذتين.

وروى الطبراني وأبو يعلى الموصلي عن عائشة رضي الله عنها قال: دخل علي بن أبي طالب على رسول الله ﷺ وهو يصلي، فقام إلى جنبه، فصلى بصلاة، فجاءت عقرب حتى انتهت إلى رسول الله ﷺ ثم تركته وذهبت نحو علي، فضربها بنعله حتى قتلها، فلم ير رسول الله ﷺ بقتلها بأسًا. قال الدميري في "حياة الحيوان": في إسناد هذا الحديث عبد الله بن صالح كاتب الليث، وهو ضعيف -انتهى-.

وروى ابن ماجة عن أبي رافع أن رسول الله ﷺ قتل عقربًا وهو يصلي، وروى أيضًا عن عائشة رضي الله عنها قالت: لدغت العقرب رسول الله ﷺ في الصلاة، فقال: لعن الله العقرب ما تدع مصليًا، ولا غير مصل، اقتلوها في الحل والحرم.

وروى الحافظ أبو نعيم في "تاريخ إصبهان"، والمستغفري في "الدعوات"، والبيهقي في "الشعب" عن علي رضي الله عنه قال: لدغت رسول الله ﷺ عقرب وهو في الصلاة، فلما فرغ من صلاته قال: لعن الله العقرب ما تدع مصليًا ولا غيره إلا لدغته، وتناوله بنعله فقتلها به، ثم دعا به بماء وملح، فجعل يمسح عليها ويقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والمعوذتين، كذا أورده الدميري رحمه الله.

مسألة:

إذا سمع الإمام في الصلاة خفق النعال، وهو في الركوع أو السجود، فهل يجوز أن يطيل الركوع، أو السجود لإدراك الجائين؟ فيه اختلاف كثير للفقهاء، فمنهم من حكمه بالشرك، ومنهم من جعله مكروهًا، ومنهم من جعله قريبًا من الشرك، ومنهم من جعله مما لا بأس به، ومنهم من استحبه، ومنهم من فصل بأنه إن عرف الجائي فيكره، وإلا

فلا بأس به، وإن أراد التقرب إلى الله تعالى فلا يكره.

في "المنية" وشرحها الغنية: لو أطال الإمام الركوع لإدراك الجائي الركوع، لا تقربًا فهو أي ففعله ذلك مكروه كراهة تحريم، قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن هذا فقال: أكره له ذلك، وأخشى له أمرًا عظيمًا، وكذا روى هشام عن محمد، ولقب قاضيخان هذه المسألة بمسألة الرياء؛ لأنه قصد غير الله بما من شأنه أن يتقرب إليه، ومع هذا لا يكفر بسبب هذا الفعل؛ لأنه وإن لم ينو التقرب إلى الله تعالى، لكن لم ينو به عبادة الغير تعالى حتى يكون كفرًا، فصار كسائر أفعال الرياء، وأكثر العلماء حملوه على الكراهة، وكذا المروي على ما إذا كان الإمام يعرف الجائي بعينه، أما إذا كان لا يعرفه فقالوا: لا بأس به؛ لأنه إعانة على الطاعة، لكن يطول مقدارًا ما لا يثقل على القوم، بأن يزيد تسبيحة أو تسبيحتين.

واعلم أن لفظ لابأس يفيد في الغالب أن تركه أفضل، وينبغي أن يكون ههنا كذلك، فإن فعل العبادة لأمر فيه شبهة عدم إخلاصها له تعالى، لاشك أن تركه أفضل، ولو أطال تقربًا إلى الله خاصة من غير أن يتخالج في قلبه شيء سوى التقرب، ولا الإعانة على الطاعة، فلا بأس به حينئذ، وعلى ما فسّرنا يكون لا بأس بمعنى الأفضل، لا بالمعنى الغالب، ويمكن أن يراد بالإطالة تقربًا أن ينوي الإعانة على إدراك الجائي طاعة الله، وحينئذ فلفظ لا بأس بالمعنى الغالب -انتهى ملخصًا-.

وفي "الذخيرة": لو كان الإمام في الركوع يسمع خفق النعال، هل ينتظر أم لا؟ قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة وابن أبي ليلى، فكرهاه، وقال بعضهم: يطول التسبيحات، ولا يزيد عددها، وقال أبو القاسم الصفار: إن كان الجائي غنيًا، لا يجوز له الانتظار، وإن كان فقيرًا جاز له ذلك، وقال أبو الليث: إن كان الإمام عرف الجائي، لا ينتظر، وإلا فلا بأس به، وقال بعضهم: إن أطال الركوع لإدراك الجائي خاصة، فهذا مكروه؛ لأن أول ركوعه كان لله تعالى، وآخر ركوعه للقوم، فقد أشرك في صلاته غيره تعالى، وكان أمرًا عظيمًا، ولا يكفر، وعلى هذا ما روى عن أبي حنيفة، وإن أطاله تقربًا، فلا بأس به، ألا ترى إلى أن الإمام يطيل الركعة الأولى على الثانية في الفجر لإدراك القوم الركعة -انتهى-.

وفي "البحر الرائق" ذكر في "الذخيرة" و"البدائع": قال أبو يوسف: سألت أبا

حنيفة عن ذلك، فقال: أخشى عليه أمراً عظيماً، يعني الشرك، وقد وهم بعضهم في كلام الإمام، فاعتقد أنه يصير المنتظر مباح الدم، فأفتى به، وهكذا ظن صاحب "منية المصلي"، فقال: يخشى عليه الكفر، ولا يكفر، وكل منهما غلط، ولم يرده الإمام، بل أراد أنه يخاف عليه الشرك في عمله الذي هو الريا، ونقل عنه أنه لا بأس به، وهو قول الشافعي في القديم، وقد نهى الله عن الإشراك في العمل لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.

واعجب منه ما نقله في المجتبى عن البلخي أنه يفسد صلاته ويكفر، ثم نقل بعده عن الجامع الأصغر أنه مأجور على ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ ونقل عن أبي الليث التفصيل بين أن يعرف الجائي وبين لا يعرف، وهو حسن -انتهى-.

قلت: يؤيد هذا التفصيل ما ثبت في "سنن أبي داود" وغيره من رواية عبد الله بن أبي أوفى أن النبي ﷺ كان يقوم في الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وقع قدم، وفيها أيضاً من رواية جابر عن عبد الله ابن أبي قتادة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ يصلي بنا فيقرأ في الظهر والعصر في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورتين، ويسمعنا الآية أحياناً، وكان يطول الركعة الأولى من الظهر، ويقصر الثانية، وكذلك في الصبح، فظننا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى.

ثم رأيت في "المرقاة شرح المشكاة" لعلي القاري أنه قال: المذهب عندنا أنه لو أطال الركوع لأدرك الجائي لا تقربا فهو مكروه كراهة تحريم، وقيل: إن كان لا يعرف الجائي فلا بأس به، وأما ما روى أبو داود من أنه ﷺ كان ينتظر في صلاته مادام يسمع وقع نعل فضعيف، ولو صح فتأويله أنه كان يتوقف في إقامة صلاته، أو تحمل الكراهة إلى ما إذا عرف الجائي، ويدل عليه ما صح أنه كان يطيل الركعة الأولى كي يدركها الناس، لكن فيه أن هذا من ظن الصحابي - انتهى كلامه-.

لا يخفى عليك ما فيه، أما أولا فلأن ضعف الحديث لا يسقطه عن درجة الأخذ به؛ لما نبهناك عليه، وأما ثانياً: فلأن ما ذكره من لفظ رواية أبي داود فلم أجده في سننه، وإنما وجدت فيه ما ذكرته، وأما ثالثاً: فلأن تأويله بأن كان يتوقف في إقامة صلاته يأبى عنه لفظه في صلاته، على أنه إنما يستقيم إذا كان لفظ الحديث ما ذكره، وأما إذا كان ما ذكرناه فلا يمكن ذلك.

مسألة: لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان أو جوربان، لم تجز صلاته؛ لأنه قام على مكان نجس، ولو افترش نعليه، وقام عليهما جازت صلاته بمنزلة ما لو بسط الثوب الطاهر على الأرض النجسة، وصلى عليه، فإنه يجوز، كذا في "الذخيرة" و"البحر الرائق"، وفي "الخانية" لو كانت الأرض نجسة، فخلع نعليه، وقام على نعليه جاز، أما إذا كانت النعل ظاهره وباطنه طاهر فظاهر، وإن كان مما يلي الأرض منه نجساً فكذلك، وهو بمنزلة الثوب ذي طاقين، أسفله نجس وأعلاه طاهر -انتهى-.

تتمة:

ورد في حديث صحيح إذا ابتلت النعال، فالصلاة في الرحال، وهو يفيد الرخصة في حضور الجماعة في الليلة المطيرة الباردة، لكن قيّده بعض أصحابنا بما إذا كانت الأمطار شديدة، والقليل لا يكون عذراً.

قال محمد في "الموطأ": أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر أنه نادى في الصلاة في السفر في ليلة ذات مطر وبرد، ثم قال: ألا صلّوا في الرحال، وقال: إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن بذلك إذا كانت ليلة ذات مطر، قال محمد: هذا أحسن، وهي رخصة، والصلاة في الجماعة أفضل -انتهى-.

وفي شرح الشيخ إسماعيل "الدرر والغرر" عن ابن الملقن الشافعي قال: المشهور أن النعال في النعال في الحديث جمع نعل، وهو ما غلظ من الأرض في صلابة، وإنما خصها بالذكر؛ لأن أدنى بلل يندبها بخلاف الرخوة؛ فإنها تنشف الماء، وقيل: النعال الأحذية، وفي "حلية المحلي شرح منية المصلي" عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن الجماعة في طين، فقال: لا أحب تركها، وقال محمد في "الموطأ": الحديث رخصة، يعني قوله عليه الصلاة والسلام: إذا ابتلت النعال، فالصلاة في الرحال، والنعال ههنا الأراضي الصلاب -انتهى-.

وفي "القنية" ناقلا عن الصدر الحسام: إذا كان مطر، أو برد شديد، وظلمة شديدة، أو خوف، أو حبس، فذلك كله يمنع لزوم الجماعة -انتهى-.

وفي "شرح مختصر القدوري" لصاحب "القنية" ناقلا عن التمرتاشي: اختلفوا في كون الأمطار، والثلوج، والأوحال، والبرد الشديد عذراً، وعن أبي حنيفة إن اشتد

التأذي فعذر، قال الحسن: أفاد هذه الرواية أن الجمعة والجماعة في ذلك سواء. ليس كما ظنه البعض أن ذلك عذر في الجماعة؛ لأنها سنة لا في الجمعة؛ لأنها من أكد الفرائض - انتهى - .

وفي شرح الكنز للزيلعي قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن الجماعة في طين، فقال: لا أحب تركها، والصحيح أنها تسقط بالمطر والطين، والبرد الشديد، والظلمة الشديدة -انتهى- .

قلت: ورد في الروايات ما يدل على أن قليل المطر أيضا عذر، وهو ما في سنن أبي داود عن أبي المليح عن أبيه عمير بن عامر الهذلي قال: شهد النبي ﷺ زمن الحديبية في يوم جمعة، وأصابهم مطر لم يبتل أسفل نعالهم، فأمرهم أن يصلوا في رحالهم، فإن عدم ابتلال أسفل النعال كناية عن قلة المطر، ولعل وجهه أن حضور الجماعة في السفر في المطر وإن كان قليلا لا يخلو عن ضرر ومشقة، والعلم عند الله تعالى.

فصل في الحج وما يتعلق به :

مسألة :

قالوا يجوز للمحرم لبس النعلين، وكل ما لا يستر الكعب الذي هو في وسط القدمين عند معقد الشراك، فإن لم يجد النعلين، فليلبس الخفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، وأصله ما رواه الأئمة الستة في كتبهم وغيرهم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: سأل رجل يا رسول الله! ما يلبس المحرم؟ وعند البيهقي: وقع ذلك ورسول الله ﷺ يخطب في مسجد المدينة، فقال: لا يلبس القميص ولا السراويل ولا العمائم ولا البرنس ولا الخفاف، فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين، وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين. وروى أبو داود والبخاري في كتاب الحج عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مثله إلا أنه وقع فيه أنه خطب به في عرفات، ولم يذكر قطع الخفين، وبه أخذت الحنابلة.

قال البدر العيني في البناية شرح الهداية: العمل بحديث ابن عمر أولى من العمل بحديث ابن عباس؛ لأنه لم ينقل عنه صفة لبس الخفين، ومن زاد حفظ ما لم

بحفظه الذي اختصر، والعجب من الاخصام أنهم يحملون المطلق على المقيد، لا سيما في حادثة واحدة، وههنا أبوا من ذلك.

فإن قلت: زعمت الحنابلة أن حديث ابن عمر منسوخ بحديث ابن عباس؛ لأنه بعرفات، وحديث ابن عمر بالمدينة، كما ذكره الدارقطني.

أجيب: بأن هذا جهل بالأصول، فإن المطلق والمقيد لا يتناسخان عندهم، مع أن حديث ابن عباس رواه أبوأيوب والثوري وابن عيينة وحماد بن زيد وابن جريج وهشيم وشعبة، كلهم من حديث عمرو بن دينار عن جابر بن زيد، ولم يقل أحد منهم بعرفات غير شعبة، وانفراد الواحد عن الثقات يوجب الضعف فيما انفرد به.

فإن قلت: قال عطاء في قطعهما إفساد، والله لا يحب المفسدين.

قلت: قد ثبت الأمر من الشارع، فأين الحكم بالإفساد -انتهى كلامه-.

وفي "البحر الرائق": لم أرَ حكم ما إذا كان قادرًا على النعلين، فهل له أن يقطع الخفين أسفل من الكعبين، والظاهر من الحديث وكلامهم أنه لا يجوز، يعني لا يحل لما فيه من إتلاف المال بغير ضرورة -انتهى-.

قلت: قد صرّح العيني في "شرح الهداية" بجوازه، حيث قال: وإن وجد النعلين فلبس الخفين مقطوعين، لا شيء عليه عندنا، وعند مالك يفدي، وكذا عند أحمد، وللشافعي قولان -انتهى- وما قال: من أن الظاهر من الحديث أنه لا يحل ذلك فغير مستقيم على قواعد أصحابنا، فإن تعليق الشيء بالشرط لا يقتضي نفي المشروط عند عدمه في الأحكام، كما هو مبسوط في علم الأصول، فقوله عليه الصلاة والسلام: «فإن لم يجد النعلين اه» لا يقتضي عدم حل لبس الخفين عند القدرة عليهما إلا أن يدل دليل آخر عليه، ولم يوجد، وأما كلامهم في كون القطع إفسادًا من غير ضرورة فمخدوش، كما لا يخفى على من تأمل فتأمل.

وفي "فتح القدير" قال المشايخ: يجوز للمحرم لبس المكعب؛ لأن الباقي من الخف بعد القطع كذلك مكعب، ولا يلبس الجوربين، لكنهم أطلقوا جواز لبس المكعب، ومقتضى النص المذكور أنه مقيد بما إذا لم يجد النعلين -انتهى- وقد عرفتك ما يدفعه، وبالجملة أن لبس الخفين المقطوعين مع وجدان النعلين خلاف الأولى؛ لا أنه لا يحل ذلك. وهذا كما ذكره بعض مشايخنا في بحث السواك من أنه لو استاك بالأصابع مع

وجود السواك يجزئ، ويكون خلاف الأولى، هذا كله تأييد لمذهب المشايخ.

وأما النظر الدقيق فيحكم بأن صريح الحديث يدل على عدم حل لبس الخفين المقطوعين عند وجدان النعلين، فهو الأحق بالأخذ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن لبس الخفين مطلقًا بقوله: ولا الخفاف، ثم استثنى عنه حالة وجدان النعلين، وهو استثناء مفرغ، فالمعنى لا يلبس المحرم الخفاف في حالة من الأحوال إلا في حالة عدم وجدان النعلين، فأفاد جواز لبس الخفين المقطوعين في وقت خاص، وعند حالة خاصة، وما سوى الاستثناء بقي على حاله، أي النهي، فيكون لبس الخفين في حالة وجدان النعلين منهيا عنه قطعًا، وتعليق الشيء بالشرط وإن كان لا يقتضي نفي المشروط عند عدمه، لكن هذا ما لم يقم دليل اخر، وههنا قد قام دليل آخر، وهو مفاد الاستثناء لإفادة نفي المشروط عند عدم الشرط، والقياس على ما ذكروه في بحث السواك غير مستقيم؛ لأنه قد ورد في إجزاء الأصابع عن صاحب الشرع ﷺ يجزئ من السواك الأصابع، أخرجه البيهقي وغيره من أنس مرفوعًا: فأفاد إجزاء الأصابع مطلقًا، ولا كذلك في هذا البحث، فافهم فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق.

مسألة:

يجوز الطواف في النعل بشرط أن يكون طاهرًا، فإنه لما[1] جاز دخول المسجد والصلاة في النعال، فالطواف الذي دون الصلاة يجوز فيها بالطريق الأولى، وقد روى الحافظ ابن عساكر عن الشيخ أبي طاهر إسماعيل بن ظفر بن أحمد المقدسي عن أحمد بن محمد بن عبد الله اللبنان علي الحسن بن أحمد بن الحسن عن أحمد بن عبد الله بن إسحاق الحافظ عن عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس عن يونس بن حبيب بن عبد القادر عن سليمان بن داود عن عمر بن قيس عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال: كنت مع رسول الله ﷺ في الطواف، فانقطع شسع نعله، فقلت يا رسول الله ﷺ ناولني أصلحه، فقال: هذه أثرة، ولا أحب الأثرة، قال المقرى في "فتح المتعال": الشسع بالكسر هو القبال، ويقال الشسع بكسرتين وشسع النعل شسعًا

(١) ذكر في الأحياء قال رسول الله ﷺ: «من طاف أسبوعًا حافيًا حاسرًا كان كعتق رقبة» الحديث، قال العراقي في تخريج أحاديثه: لم أجده هكذا. (منه رحمه الله)

وأشسعها وشسعها جعل لها شسعًا، وجمعه شسوع، كذا في القاموس، والأثرة -بفتح الهمزة بعدها ثاء مثلثة- اسم من آثر يوثر إذا اختار، والأثرة: الانفراد بالشيء، فكأنه ﷺ كره أن ينفرد واحد بإصلاح نعله، كره ذلك لتواضعه، وعدم ترفعه على من يصحبه - انتهى. قلت: التفصيل في هذا الباب كالتفصيل في باب دخول المسجد والصلاة متنعلا، فتذكره.

وفي "مسند الإمام أحمد بن حنبل" في مسند عبد الله بن عمرو، حدثنا يعقوب، حدثنا أبي عن ابن إسحاق، حدثني أبو عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن مقسم مولى عبد الله بن الحارث بن نوفل، قال: خرجت أنا وتليد بن كلاب الليثي حتى أتينا عبد الله بن عمرو بن العاص، وهو يطوف بالبيت معلقا نعليه بيده، فقلنا: هل حضرت رسول الله ﷺ حين تكلمه التميمي يوم حنين؟ فقال: نعم، الحديث بطوله.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "الإصابة في أحوال الصحابة": كذلك رواه الطبراني أيضا في "المعجم الكبير" في مسند عبد الله، وقد بين أن مقسما أخذ هذا الحديث مشافهة عن عبد الله بن عمرو، وليس في السياق ما يقتضي أن يكون لتليد صحبة ولا له فيه رواية، فمن ذكر تليدا من الصحابة فقد صحف وغلط - انتهى كلامه-

تتمة:

المراد بالنعل في قول الفقهاء في كتاب الحج عند بحث تقليد الهدي: صفة التقليد أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو نحوه -انتهى- هو نعل الهدي، والأصل فيه ما أخرجه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بعث رسول الله ﷺ عشر بدنة مع رجل وأمره فيها، فقال: يا رسول الله! كيف أصنع بما أبدع علي منها، قال: انحرها، ثم اصبغ نعليها في دمها، واجعلها على صفحتها، ولا تأكل منها أنت، ولا أحد من أهل رفقتك. قال علي القاري في "المرقاة": يقال: أبدعت الراحلة إذا كلّت وأبدع بالرجل إذا انقطعت راحلته بالكلال، أو الهزال، وقوله: أبدع عليّ على تضمين معنى الحبس -انتهى-

وروى مالك والترمذي وابن ماجه عن ناجية الخزاعي، وأبو داود والدارمي عن ناجية الأسلمي قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطب من البُدن؟ قال: انحرها ثم اغمس نعلها في دمها وخل بين الناس وبينها فيأكلونها.

قال الشيخ عبد الحق الدهلوي في "شرح المشكاة": الظاهر أن الاختلاف في نسبة ناجية دون الذات، ولم يذكر فيما رأينا من الكتب ناجية من الصحابة إلا واحد، هو ناجية بن جندب بن عمير الأسلمي، وكان اسمه ذكوان، فسماه رسول الله ﷺ ناجية، لأنه نجا من الكفرة -انتهى-.

قلت: كون ناجية اسم واحد من الصحابة على ما توهمه ليس بصحيح، فقد قال الحافظ ابن حجر في "تقريب التهذيب": ناجية بن جندب بن عمير بن يعمر الأسلمي صحابي، وناجية بن جندب بن كعب، وقيل: ابن كعب بن جندب، خزاعي صحابي أيضاً، تفرد بالرواية عنه عروة بن الزبير، ووهم من خالفهما -انتهى- فعلم أن ناجية الأسلمي صحابي، وناجية الخزاعي صحابي آخر إلا أن أصحاب الرجال صرحوا بأن القصة المذكورة كانت مع الأسلمي.

قال الذهبي في "تذهيب التهذيب": ناجية الأسلمي صاحب بدن رسول الله ﷺ روى عنه عروة وغيره -انتهى-. وفي "تهذيب الأسماء واللغات" للنووي ناجية بن جندب بن كعب، وقيل: ناجية بن كعب بن ذكوان، فغيره رسول الله ﷺ بناجية إذ نجى من قريش، وجعل أحمد بن حنبل في "مسنده" صاحب البدن ناجية بن الحارث الخزاعي المصطلقي، والأول هو المشهور.

فصل في الجهاد:

مسألة:

قال في "الهداية" عند ذكر سهام الغنيمة: للفارس سهمان، وللراجل سهم، وقالا: للفارس ثلاثة أسهم، إلى آخره، وفيه إشارة إلى أن صاحب النعال والراجل سواء في ذلك، وذلك لأن القياس يأبى استحقاق شيء من الغنيمة بسبب الفرس، لأنه آلة الجهاد بسائر آلات لا يستحق شيئاً من الغنيمة، فكذا بهذه الآلة إلا أنا تركناه بسبب الأثر، ولا نص فيما سوى الفارس، كذا قال مولانا إله داد الجونفوري في حاشية الهداية. وأما حديث المتنعل راكب، فليس المراد به أنه راكب في الأحكام.

فصل في اليمين :

مسألة :

لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان، فدخله متنعلا، القياس أن لا يحنث؛ لعدم وجود وضع القدم، لكنهم قالوا: يحنث استحسانا، واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقته وضع القدم إذا كان حافيا، وأجيب عنه بأن وضع القدم مجاز عن الدخول على طريق عموم المجاز، لا على طريق الجمع. والدخول مطلق عن الدخول حافيا ومتنعلا، كذا في "أصول البزدوي" و"المنتخب الحسامي" وغيرهما.

فإن قلت: قد صرح الأصوليون بأن الحقيقة المستعملة راجحة على المجاز عند أبي حنيفة خلافا لهما، وحقيقة وضع القدم مستعملة غير مهجورة، فأي ضرورة دعت إلى حمل هذا الكلام على المجاز عنده.

قلت: هب أن الحقيقة راجحة عنده، لكنهم صرحوا بأن مبنى الأيمان على العرف، ووضع القدم صار كناية عن الدخول في العرف، فكذلك حمل عليه، ولهذا صرح قاضيخان في فتاواه وغيره بأنه لو حلف بالكلام المذكور، فوضع إحدى قدميه فيه، أو وضع قدميه فيه، والجسد خارج لا يحنث؛ لأنه ترك حقيقة الكلام، وصار كأنه قال: لا يدخل دار فلان، فلا يحنث بوضع القدم فقط.

مسألة :

حلف لا يلبس هذا النعل، فقطع شراكها وشركها بآخر، ثم لبسه يحنث، كذا في "البزازية".

قلت: السر فيه ما صرح به الأصوليون من أن الإشارة تكون إلى الذات، ويلغو بها الوصف، ألا ترى أنه لو حلف لا يتكلم هذا الصبي، لم يتقيد بزمان صباه، فكذلك لما حلف لا يلبس هذه النعل، فمراده الامتناع عن لبس نفسها، سواء كانت بهذا الشراك، أو بغيره.

مسألة :

رجل اشترى لصغيره نعلا، فضاع فرأى نعلا برجل صغير، فقال: هو نعل ابني،

فأنكر أبوه، فحلف كل واحد منهما بالطلاق أن النعل نعل ولده، وتفرقا من غير تحقق الحال، لا يقع على واحد منهما الطلاق، كما صرّح به علماءنا في كثير من الفروع المشابهة له، كذا في فتاوى الفقيه خير الدين الرملي رحمه الله.

فصل في الحدود:

مسألة:

لا يجري ضرب شارب الخمر، وكذا غيره ممن وجب عليه الحد بالنعال، وإن كان شاربو الخمر يضربون في العهد النبوي بالنعل والعصا والأيدي، لانعقاد الإجماع من الصحابة، ومن بعدهم على تركه، وضرب أربعين سوطًا لشارب الخمر، أي أبو الشيخ والحاكم وصححه، وابن مردويه عن ابن عباس أن الشُرّاب كانوا يُضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدي والنعال حتى توفى، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم حدًا، فتوخى[1] نحو ما كان يضربون في العهد الأول، فكان يجلدهم الأربعين، حتى توفى، ثم كان عمر، فجلدهم كذلك له أربعين، حتى أتي برجل من المهاجرين الأولين قد شرب الخمر، فأمر به أن يجلد، فقال: لم تجلدني بيني وبينك كتاب الله، فإنه تعالى قال: ﴿لَيسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ الآية، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم أمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بدرًا واحدًا والخندق، فقال ابن عباس: نزلت عذرًا للماضين، وحجة على الباقين، فقال عمر: فماذا ترون؟ فقال علي بن أبي طالب: نرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى فرى، وعلى المفترى ثمانون جلدة، فأمر عمر رضي الله فجلد ثمانين.

وروى عبد الرزاق عن عمرو بن دينار مرفوعًا: من شرب الخمر فحدوه، فإن شرب الثانية فحدوه، فإن شرب الثالثة فحدوه، فإن شرب الرابعة فاقتلوه، قال: فأتي بابن النعمان قد شرب، فضرب بالنعال والأيدي، ثم أتي به الثانية فكذلك، ثم أتي به الثالثة فكذلك، ثم أتي به الرابعة، فحدّ ووضع القتل.

وفي فتح القدير: حد الخمر والسكر من غيرها ثمانون سوطًا، وهو قول مالك

(١) التوخي جستن وقصد كردن، أي قصد مثل ما كان في الصور الأول، واستمر عليه. (منه رحمه الله)

وأحمد، وفي رواية عن أحمد وهو قول الشافعي أربعون، واستدل المصنف على التعيين الثمانين بالإجماع من الصحابة، وروى البخاري من حديث السائب بن يزيد قال: كنا نأتي بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وأبو بكر وصدر من عهد عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر أمر عمر، فجلد ثمانين، وأخرج مسلم عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر قال: ما ترون في جلد الخمر، فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعله ثمانين، فجعله عمر ثمانين، وفي "الموطأ": أن عمر استشار في الخمر، فقال له علي رضي الله عنه: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون، ولا مانع من كون كل من ابن عوف وعلي أشار بذلك.

وأخرج الحاكم في "المستدرك" عن ابن عباس أن الشرّاب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدي والنعال والعصي حتى توفي، فكان أبو بكر يجلدهم أربعين، حتى توفي إلى أن قال عمر: ماذا ترون؟ فقال علي رضي الله عنه: إذا شرب... إلخ، وروى مسلم عن أنس قال: أتي برجل شرب الخمر عند رسول الله ﷺ، فضربه بجريدتين نحو الأربعين، وفعله أبو بكر، وعمر استشار الناس فقال ابن عوف: أخف الحدود ثمانون، فهذه الأحاديث تفيد أنه لم يكن مقدار معين في زمنه عليه الصلاة والسلام، ثم قدره أبو بكر بأربعين، ثم اتفقوا على ثمانين -انتهى كلامه ملتقطًا-.

وفي "البناية": بقولنا: قال مالك وأحمد، وفي رواية عنه واختارها ابن المنذر أربعون، فلو ضرب قريبًا من ذلك بأطراف الثياب والنعال، كفى على أصح الوجهين، ولو رأى الإمام أن يجلده ثمانين جاز على الأظهر عنده -انتهى-.

فصل في البيع:

مسألة:

يجوز الاستصناع في النعال للتعارف، والقياس يقتضي عدم جواز الاستصناع مطلقًا إلا جوّزناه للتعامل، وصورته أن يقول لصانع: اصنع لي شيئًا، كذا صورته كذا، وقدره كذا بكذا درهمًا، ويسلم إليه جميع الدراهم أو بعضها، أو لم يسلم إليه من غير

تعيين الأجل، فإن عيّن الأجل، فهو سلم.

وتفصيل المقام على ما في "الهداية" وشروحها كـ"النهاية" و"البناية" و"فتح القدير" وغيرها أنهم اختلفوا في مسألة الاستصناع بوجوه:

الأول: في الجواز وعدمه، فقال زفر والشافعي: لا يجوز، وهو القياس؛ لأنه لا يمكن أن يكون إجارة لكونه استئجاراً في ملك الأجير وهو لا يجوز، كقولك لرجل احمل طعامك من هذا المكان إلى ذلك المكان بكذا، أو اصبغ ثوبك أحمر بكذا، لا يصح، فكذا هذا، ولا يمكن أن يكون بيعاً أيضاً؛ لأن المبيع المستصنع معدوم وقت العقد، وقال رسول الله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»، رواه أصحاب السنن الأربعة.

فإن قلت: فينبغي أن لا يجوز السلم أيضاً لكون المسلم فيه معدوماً عند العقد.

قلت: هب القياس يقتضي ذلك، لكنا جوزناه لنص، وهو ما أخرجه الستة في كتبهم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قدم رسول الله ﷺ في المدينة والناس يسلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال: من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم، وقال أبو حنيفة وصاحباه: يجوز الاستصناع للتعامل الراجع إلى الإجماع العملي من لدن رسول الله ﷺ إلى هذا الزمان من غير نكير، والتعامل بهذه الصفة مندرج في قوله عليه الصلاة والسلام: إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة، رواه الترمذي وغيره، وقد ثبت استصناع رسول الله ﷺ المنبر والخاتم الأول فرواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي والطبراني وعبد الرزاق وأبو نعيم والبيهقي وابن خزيمة، وأما الثاني فرواه البخاري وغيره، وأيضاً ثبت في صحيح البخاري ورواية الطحاوي وغيرهما احتجامه وإعطاءه الأجرة للحجام، مع أن مقدار عمل الحجامة وعدد كرات وضع المحاجم ومصها غير لازم عند أحد، وأيضاً سمع ﷺ بوجود الحمام وأجاز بدخوله للرجال، ولم يبين له شرطا من ذكر عدد ما يصب به الماء، وعمل به الصحابة ومن بعدهم كذلك، فدل هذا كله على شرعية الاستصناع، فمن قال إنه لا أصل له فقد غفل عن هذه الأصول.

الثاني: في كونه بيعاً، وكونه مواعدة، فقال بعض أصحابنا، كالحاكم الشهيد ومحمد بن سلمة: الاستصناع مواعدة ابتداء، وإنما ينعقد عقداً إذا جاء به مفروغاً عنه بالتعاطي، ولهذا يثبت الخيار لكل منهما، والصحيح الذي عليه عامة أصحابنا أنه بيع،

كما ذكره فخر الإسلام في "شرح الجامع الصغير"، وقد ذكر الإمام محمد فيه القياس والاستحسان، وهما لا يجريان في الوعدة وسماه شراء حيث قال: إذا رآه المستصنع فهو بالخيار؛ لأنه اشترى ما لم يره، لا يقال: كيف يكون بيعًا وبيع المعدوم لا يصح؛ لأنا نقول: المعدوم قد يعتبر موجودًا حكمًا، ألا ترى إلى ناسي التسمية عند الذبح حيث جعل كالذاكر وإلى الإجارة فإنها جائزة بالاتفاق مع فقد المعقود عليه، وهو المنافع عند العقد.

الثالث: في المعقود عليه، هل هو ذلك الشيء أو العمل، فذهب الفقيه أبو سعيد من أصحابنا إلى أن المعقود عليه العمل؛ لأن الاستصناع ينبئ عنه، فإنه عبارة عن طلب الصنعة، فيكون الجلد والخيط وغيره كالصبغ في الثوب، والصحيح الذي عليه جمهور أصحابنا أن المعقود عليه هو العين، وتدل عليه تسمية محمد بالشراء. وفي "الذخيرة": أنه إجارة ابتداء، بيع انتهاء قبل التسليم، لا عند التسليم، بدليل ما ذكره محمد في كتاب البيوع من أنه لو مات الصانع يبطل العقد، ولا يستوفى المستصنع من تركته.

الرابع: في الخيار، فعن أبي يوسف أنه لا خيار لأحد، لا للصانع ولا للمستصنع، أما الصانع فلأنه بائع لما لم يره، ولا خيار للبائع عندنا، وأما المستصنع فلأن في إثبات الخيار له ضررًا بالصانع؛ لأنه لا يشتريه غيره بمثله، وعن أبي حنيفة أن لكليهما الخيار، أما للمستصنع فلأنه اشترى ما لم يرَه، وأما للصانع لأنه لا يمكنه التسليم المعقود عليه إلا بإتلاف عين كالجلد والخيط ونحوهما، والأصح الذي ذكره القدوري وغيره ثبوته للمستصنع لا للصانع، ونص عليه محمد في "المبسوط"، وفي "البدائع" الاستصناع عقد غير لازم قبل العمل من الجانبين بلا خلاف حتى كان لكل واحد منهما خيار الامتناع عن العمل، كالبيع بالخيار للمتبايعين، وأما بعد الفراغ عن العمل قبل أن يراه المستصنع فكذلك حتى كان للصانع أن يبيعه ممن شاء، وأما إذا أحضره الصانع على الصفة المشروطة، سقط خياره، وللمستصنع الخيار، هذا جواب ظاهر الرواية، وهو الصحيح -انتهى-.

الخامس: في كونه سلمًا أو عدمه، فإن لم يضرب الأجل فهو استصناع بالاتفاق، يجوز في ما تعامل فيه الناس، كالطست والكوز والخفين والنعلين والقلنسوة وغيرها لا فيما لا تعامل فيه، كالثياب إبقاء على القياس، فلا يجوز استصناع الخياط والحائك

لينسج أو يخيط قميصًا بغزل نفسه، ولو ضرب الأجل فيما لا تعامل فيه، يصير سلمًا اتفاقًا، ولو ضرب الأجل فيما فيه تعامل يصير سلمًا عنده خلافًا لهما؛ له أنه دين يحتمل السلم، وجواز السلم بالإجماع لا شبهة فيه، وفي تعاملهم الاستصناع نوع شبهة، فكان الحمل على السلم أولى، ولهما أن اللفظ حقيقة في الاستصناع، فيحافظ على مقتضاه، ويحمل الأجل على التعجيل، ومختار صاحب "الهداية" هو الأول، والأولى ما نقل عن الفقيه الهندواني أن ذكر المدة إن كانت من قبل المستصنع، فهو للاستعجال، وإن كان من جانب الصانع، فهو للاستمهال، هذا وإن أردت زيادة تفصيل في هذا المبحث، فارجع إلى "الذخيرة"، وغيرها من الفتاوى.

مسألة: اشترى جلدًا على أن يعمل البائع نعلا له، واشترى نعلا على أن يشرك[1] بائعه، فالبيع فاسد قياسًا لكونه شرطًا لا يقتضيه العقد، جائز استحسانًا للتعامل فيه، كصبغ الثوب لا يجوز قياسًا؛ لأن الإجارة عبارة عن بيع المنافع، وهو مستلزم لبيع العين، وهو الصبغ، ويجوز استحسانًا للتعامل، فكذا هذا، كذا في "الهداية" وغيرها.

فصل في الحظر والإباحة:

مسألة:

يستحب لبس النعل؛ لقوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ فإن المراد بالزينة النعل على ما في بعض الروايات، والأمر ليس للموجب، بل للاستحباب، ولقوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ خطابًا إلى موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، فإنه يفيد أن موسى كان يعتاد لبسهما، وأخرج ابن أبي شيبة عن مجاهد قال: كانت الأنبياء إذا أتوا الحرم نزعوا نعالهم، والأنبياء لا يعتادون إلا لبس ما هو الأولى، وهو ظاهر، وللأحاديث الواردة في لبس النبي ﷺ والصحابة والتابعين ومن بعدهم، فمن اقتدى بهم اهتدى، ومن ترك سبيلهم غوى، ولكونه دافعًا لوصول النجاسة إلى الرجلين، ومانعًا عن تنجسها، والتطهير أمر مرغوب في الشرع، وللأحاديث القولية المروية عن الشرع، وبالجملة استحبابه ثابت بالأدلة الأربعة، لكن ينبغي للمتنعل أن يمشي حافيًا أحيانًا تجنبًا عن الفخر

---

(١) التشريك شراك بستن نعلين را وشراك - بالكسر - دوال نعلين كه بر عرض آن باشد، ودوال كه به طول آن مي باشد، وهر كدام را قبال مي گويند. (المنتخب)

والتكبر، وعليه كانت السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية.

وروى مسلم وأبو داود وغيرهما عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ في غزوة غزوناها يقول: استكثروا من النعال، فإن الرجل لا يزال راكبًا ما انتعل. قال النووي في "شرح صحيح مسلم": معناه أنه شبيه بالراكب في خفة المشقة عليه، وقلة تعبه، وسلامة رجله مما يعرض في الطريق من خشونة، وشوك وأذى ونحو ذلك، وفيه استحباب الاستظهار في السفر بالنعال وغيرهما مما يحتاج إليه المسافر، واستحباب وصية الأمير أصحابه -انتهى-.

وروى ابن عساكر والبخاري في "التاريخ" وأحمد في "المسند" والحاكم في "المستدرك" عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «المنتعل راكب». وروى الطبراني في "الأوسط" عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «استكثروا من النعال فإن الرجل لا يزال راكبًا ما دام منتعلا».

قلت: لو حلف لا يركب فتنعل لا يحنث، وإن كان إطلاق الراكب عليه يقتضي أن يحنث لما نبهناك عليه أن الأيمان مبنية على العرف، فالمنتعل لا يقال له في العرف أنه راكب، ونظيره ما ذكره الفقهاء: أنه لو حلف، لا يأكل اللحم، لا يحنث بأكل لحم السمك؛ لأنه لا يقال له في العرف: اللحم، ولا لبائعه: بائع اللحم مع أنه قد أطلق الله عليه اللحم في قصة موسى وخضر على نبينا -عليهما الصلاة والسلام-.

وروى أحمد في "مسنده"، والبيهقي في "شعب الإيمان" عن أبي أمامة قال: خرج رسول الله ﷺ على الأنصار، فقال: يا معشر الأنصار حمروا وصفروا، وخالفوا أهل الكتاب، فقلت: يا رسول الله! هم يتسرولون ولا يتزرون، فقال: تسرولوا واتزروا وخالفوا أهل الكتاب، فقلنا: يا رسول الله! إن أهل الكتاب يتخفّفون، ولا ينتعلون، فقال: تخففوا وتنعّلوا، وخالفوا أهل الكتاب.

وروى الشيرازي في "الألقاب"، وابن عدي في "الكامل"، والخطيب في "تاريخه"، والضياء المقدسي عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «أمرت بالنعلين والخاتم»، وسنده ضعيف.

مسألة:

ينبغي للمنتعل أن يمشي أحيانا حافيًا لما ذكرنا، وليحصل الاقتداء بعادة النبي ﷺ

على ما أفاده الحافظ زين الدين العراقي في "ألفية السيرة":

يردف خلفه على الحمار على إكاف[١] غير ذي استكبار

يمشي بلا نعل ولا خف عيادة المريض حوله الملا

وروى الخطيب في "التاريخ"[٢]، والطبراني في "الأوسط": عن ابن عباس رضي

---

(١) أي اكاف بالكسر والضم .... (المنتخب)

(٢) وروى الخطيب... إلخ، أورد هذا الحديث السيوطي في رسالته فيمن يؤتى أجره مرتين مسنداً إلى الطبراني، وفي "الجامع الصغير" مسنداً إلى الطبراني والخطيب، وقال علي العزيزي في "السراج المنير شرح الجامع الصغير": والحديث ضعيف، وذكره ابن عراق في "تنزيه الشريعة عن الأحاديث الموضوعة" مسنداً إلى الطبراني، وقال: فيه سليمان بن عيسى السجزي، ثم أورد حديث: "ألا أنبئكم بأخف الناس حساباً يوم القيامة بين يدي الملك: المسارع إلى الخيرات، ماشياً على قدميه حافياً، أخبرني جبريل أن الله ناظر إلى من يمشي حافياً في طلب الخير"، أخرجه الحاكم من حديث ابن عباس، وقال: فيه سليمان أيضاً، ثم أورد حديث "من مشى إلى خير حافياً، فكأنما يمشي على أرض الجنة، تستغفر له الملائكة، وتسبح أعضاؤه"، أخرجه ابن الجوزي من حديث جعفر بن نسطور الرومي، وقال: في سنده مجهولون، ولا يعرف جعفر بن نسطور في الصحابة -انتهى-.

وذكر العراقي في "تخريج أحاديث الإحياء": أنه روى الطبراني والبغوي من حديث عبد الله بن شداد مرفوعاً أنه قال للحاج: "اخشوشنوا وامشوا حفاة"، ورواه ابن عدي من حديث أبي هريرة، وكلاهما ضعيف -انتهى-.

ومما يناسب المقام ما أخرجه ابن أبي شيبة عن مجاهد قال: كانت الأنبياء إذا أتوا الحرم نزعوا نعالهم، ذكره السيوطي في "الدر المنثور في اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة" للسيوطي، قال ابن شاهين: نا محمد بن إبراهيم الأصطخري نا محمد بن خلف بن عبد السلام المروزي، نا موسى بن إبراهيم المروزي، نا سيف بن محمد ابن أخت سفيان الثوري عن ليث عن طاؤس عن ابن عباس قال: كنا جلوساً في مسجد مع أبي بكر، فمرت جنازة فخلع نعليه، فقام معها، فقلنا: يا خليفة رسول الله! خلعت نعليك حيث يلبس الناس، قال: نعم! سمعت رسول الله ﷺ يقول: "والماشي الحافي في طاعة الله يدخل منزله وليس عليه خطيئة يطالبه الله بها"، قال ابن الجوزي: موضوع، سيف كذاب، وموسى كذبه يحيى، وقال الدارقطني وغيره: متروك. قلت: بقي له طريق آخر، قال الطبراني في "الأوسط": نا محمد بن حذيفة الواسطي: نا محمد بن عبد الله بن معاوية الحذاء، نا عبد الله بن إبراهيم نا ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: كنا جلوساً مع أبي بكر، فمرت جنازة، فقام فقمنا، فصببنا ثم خلع نعليه، فقلت: خلعت نعليك حين يلبس الناس نعالهم، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من مشى حافياً في طاعة، الله لم يسأله في يوم القيامة عما افترض عليه"، قال الطبراني: لا يروى عن أبي

الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تسارعتم إلى الخير فامشوا حُفاةً فإن الله يضاعف أجره على المنتعل». وروى الطبراني في "الكبير": عن أبي حدرد رضي الله تعالى عنه بسند ضعيف، قال: قال رسول الله ﷺ: «استقبلوا القبلة وامشوا حفاة».

قال العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي: يستفاد من قوله: امشوا حفاة وما أشبهه من الأحاديث ندب الحفا، ولم أرَ من صرّح به على إطلاقه من أصحابنا، وينبغي التفصيل في ذلك، وهو أنه إن قصد به التواضع، وأمن من تنجيس رجليه سنّ، وإلا فلا، ويؤيده قول أصحابنا: يسن الحفا عند دخول مكة إن أمن من تنجيس رجليه، وكان النبي ﷺ يركب فرسًا تارةً عريًا، وتارةً غير عري، ويمشي مرة راجلا متنعلا، ومرة حافيًا، وفي خبر ضعيف البذاذة من الإيمان، وهي بمعجمتين رثاثة الهيئة، وفي حديث حسن أيضًا: أن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، ولا تنافي بين الحديثين؛ لأن الأول يتعين حمله على من آثر الخشن للمواضع لا غير، والثاني على ما إذا قصد بلبس الحسن إظهار نعمة الله.

فإن قلت: ما الأفضل من هاتين؟ قلت: ينبغي أن يفعل تارةً هذا وتارةً هذا -انتهى كلامه- قلت: هذا التفصيل حسن، لا يخالف مقتضى قواعد أصحابنا الحنفية، فاعتمد عليه.

وفي "خزانة الرواية": من السنة أن يحتفي أحيانًا تواضعًا لله تعالى، وكان النبي ﷺ يأمر بذلك أحيانًا، وفي "السيرة الأحمدية" للشيخ محمد أفندي: من أصحابنا الحنفية في الباب الثالث منها عند ذكر أمور يظن أنها من الشرع، وليس كذلك، قال بعضهم: الصلاة في النعلين أفضل من الصلاة حافيًا؛ لفعله عليه الصلاة والسلام، وإنكاره خلعهما على أصحابه، وقال النخعي: وددت أن رجلا جاء إلى المسجد، وأخذ النعال التي خلعوها عند المسجد، ولم يصلوا بها، وكان السلف الماضون يمشون في طين الشوارع حفاة، ويجلسون عليها، ولا يتحاشون مما يصيبهم من الطين وغيره لسلامة صدورهم -انتهى-.

قلت: ينبغي لمن مشى حافيًا، أو رأى حافيًا أن يتذكر الحشر يوم القيامة، فإنه ثبت

بكر إلا بهذا الاسناد، تفرد به محمد الحذاء، وقال الهيثمي: محمد وشيخه لم أر من ذكرهما -انتهى-.
(ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال لمؤلفه)

في رواية البخاري ومسلم والطبراني والبيهقي وغيرهم أنهم يحشرون يوم القيامة حُفاة عُراة، وبسط رواياتهم الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه "البدور السافرة في أحوال الآخرة"، فارجع إليه.

فرع:

إذا كان الرجل حافيًا ينبغي أن يحتاط مواضع النجاسة، بحيث لا يتلوث رجله، لكن لا يُدخل الوسوسة في قلبه، كما كانت سيرة الصحابة ومن بعدهم. قال العلامة النابلسي: من أصحابنا في "شرح الدرر"، وأقره عليه ابنه العلامة عبد الغني النابلسي في "الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية": دخل المشرعة وتوضأ، ولم يكن له نعلان، فوضع رجليه على ألواح المشرعة، وقد كان يدخل فيها من على رجليه قذر جاز، ولا يجب غسل القدمين ما لم يعلم، أنه وضع رجليه على موضع النجس؛ لأن فيه ضرورة وبلوى، وكذا الرجل إذا دخل الحمام واغتسل وخرج من غير نعل، لم يكن فيه بأس؛ لما قلنا، كذا في "الواقعات" -انتهى-.

مسألة:

يكره أن يمشي في نعل واحدة لورود النهي عنه، وذكر صدر الشريعة في "التوضيح": أن هذا النهي للإرشاد لا للتحريم، فيعلم منه أنه مكروه تنزيهًا، ويؤيده ما ورد من مشيه عليه الصلاة والسلام أحيانًا في نعل واحد، فروى البخاري ومسلم وابن ماجه، والترمذي في "جامعه"، وفي "الشمائل" وأبو داود وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يمشي أحدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعًا أو ليُحفهما جميعًا»، وفي رواية: ليخلعهما مكان ليُحفهما، والمعنى واحد، وفي رواية: لا يمش مكان "لا يمشي"، وفي رواية: لا يمشين -بنون التاكيد- واختلفوا في ضبط قوله: فلينعلهما، فضبطه النووي بضم الياء من الإنعال، يقال: أنعل الدابة، أي جعل لها نعلا، وضبطه غيره بالفتح من نعل كفرح، وبه تعقب الحافظ زين الدين العراقي في "شرح جامع الترمذي" ضبط النووي، وليس بشيء، فإن أهل اللغة استعملوا النعل

أيضًا بمعنى البس النعل، والحق ما قاله الحافظ ابن حجر العسقلاني: من أن الضمير أن يكون للقدمين، جاز الضم والفتح، وإن كان إلى النعلين تعين الضم.

وروى أحمد بن حنبل عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يمشي الرجل في نعل واحدة أو خف واحد. وروى الترمذي في "الشمائل" عن جابر أن النبي ﷺ نهى أن يأكل يعني الرجل بشماله، أو يمشي في نعل واحدة.

قال العلامة عصام الدين في "شرح الشمائل": قوله: يعني الرجل، تفسير من الراوي من جابر، أو من بعده، وإنما فسره به دفعًا لتوهم رجوع الضمير إلى جابر، ولفظة "أو" في الحديث للتقسيم، لا للشك، فكل واحد منهما منهيٌّ عنه على حدة على حد قوله تعالى: ﴿لا تُطع منهُم آثِمًا أو كَفُورًا﴾ -انتهى-.

وروى البخاري في الأدب، ومسلم والنسائي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، والطبراني عن شداد بن أوس رضي الله تعالى عنه مرفوعًا: "إذا انقطع شسع نعل أحدكم، فلا يمش في الأخرى حتى يُصلحها"، فهذه الأحاديث، وأمثالها تدل على النهي عن المشي في نعل واحد.

وأما أحاديث الجواز فمن ذلك ما رواه الترمذي في جامعه عن عبد الرحمن بن قاسم عن أبيه عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: ربما مشى رسول الله ﷺ في نعل واحدة، ثم روى عن عبد الرحمن عن أبيه عنها: أنها مشت بنعل واحدة، وقال: هذه الرواية أصح. هكذا رواه سفيان الثوري عن عبد الرحمن موقوفًا -انتهى-.

قال صاحب "خزانة الرواية": لا يمشي في نعل واحدة، أو خف واحدة، وعلى هذا إخراج إحدى اليدين من الكمّ، وإرسال الرداء على أحد المنكبين -انتهى-.

وقال الخطابي في "شرح سنن أبي داود": إنما نهى عن المشي في النعل الواحدة؛ لأن فيه شهرة، وكل أمر كذلك، فهو مذموم، ومثل ذلك لبس أحد الخفين، وإخراج إحدى اليدين من أحد الكمّين، وإرسال الرداء عن أحد المنكبين، فكل ذلك مكروه -انتهى-.

وقال ابن الأثير في "النهاية": إنما نهى عنه لئلا يكون أحد الرجلين أرفع من الأخرى، فيكون سببًا للعثار، ويقبح في المنظر، ويعاب فاعله -انتهى-.

وقال العلامة عصام الدين في "شرح الشمائل": إنما نهى عن ذلك لما فيه من قلة

المروءة، والمثلة ومخالفة الوقار، وتمييز إحدى جارحتيه، ولعله ... ف

المشي ... وعمدة ... إيقاع غيره في الاستهزاء، وقد أرشد ...

ينبغي له أن يحترز من إيقاع غيره في الإثم ما أمكنه، بأمره: من أحدث في الصلاة ...

على أنفه ليظن الناس أنه رعف، حتى لا يخوضوا في عرضه؛ ولأن ...

المشي ... فيه من المشقة -انتهى كلامه-.

وقال أيضا: النهي يشتمل ما إذا لبس نعلا واحدة، ومشى في خف واحد -انتهى-

ورده العلامة ابن حجر المكي بأن من العلل السابقة تمييز إحدى الرجلين، ومناقضة الشيطان، وكونه مثلة، وكل ذلك يقتضي عدم الكراهة هنا -انتهى-.

وأجيب عنها بأن من العلل السابقة مخالفة الوقار، وكون ... أرفع من الأخرى، وهذا الكل يقتضي الكراهة هنا، فالحكم بها أولى ... الهدي والرشاد ... ورد مشيه عليه الصلاة والسلام في نعل واحدة، وورد أيضا ... ذلك، ... يحتمل أن يكون ... لأجل الحاجة أو الضرورة، فقد روى الطبراني ... حسن عن علي رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا انقطع شسع نعله مشى في نعل واحدة والأخرى في يده حتى يجد شسعا -انتهى-.

وفي شرح الشمائل ... قال جماعة: إن موضع النهي استدامة المشي في فردة، أما لو انقطعت شسع نعله، فمشى خطوة أو خطوتين، فلا بأس به، وليس بقبيح ... وقد عهد في الشرع اغتفار القليل دون الكثير، وما في بعض الأحاديث من أن إنسانا شكى إلى النبي ﷺ، فقال: يا خير من يمشي بنعل فرد، فليس من هذا القبيل؛ إذ قال فيه الحافظ زين الدين العراقي: الفرد ههنا هي التي لم تخصف ولم تطارق، وإنما هي طاق واحد، والعرب تمدح برقة النعال -انتهى-.

مسألة:

لبس النعل من الخشب بدعة، كذا في الفتاوى الحمادية، وفي خزانة الروايات ... المضمرات وغيرها.

مسألة:

في "الطريقة المحمدية" للعلامة محمد البركلي الرومي: من آفات الانتفاع ببدل، ما أخذ غلطا، علم صاحبه، أو لم يعلم، فيكون لقطة يجب عليه تعريفها كمن يلبس ثوب غيره، أو نعله سهواً، ويترك ماله -انتهى- وفي شرحها للعلامة عبد الغني بن إسماعيل النابلسي قال الوالد في مسائل متفرقة من شرحه على "الدرر": إذا سرق مكعب رجل وترك مكانه آخر؛ لا يسعه أن ينتفع به، وطريقه أن يتصدّق به على بعض أقاربه من الفقراء وغيره، ثم يستوهبه منه، كذا في "الينابيع"، ومثله في "الخلاصة" انتهى- ولا يخفى أن طريقة التصدق بالنعل على بعض أقاربه محله إذا لم يعرف صاحبه، وأما إذا عرفه كان أمانة في يده، لا يجوز له تصرف فيه بالاستعمال، أو غيره إلا إذا علم منه الرضا - انتهى كلامه".

مسألة:

يستحب أن يلبس النعل في الرجل اليمنى ثم باليسرى، وعند النزع يفعل بالعكس، كذا في "خزانة الرواية" وغيره، لما روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمنى وإذا خلع فليبدأ بالشمال ولْيُنعلهما جميعًا أو ليخلعهما».

وروى البخاري وابن ماجه، والترمذي في "جامعه" و"شمائله"، وأبو داود وغيرهم نحوه، وروى البخاري في الوضوء والصلاة والأطعمة واللباس، ومسلم في الطهارة وأبو داود في اللباس، والترمذي في آخر الصلاة، وقال: حسن صحيح، وفي "الشمائل" أيضًا في باب الانتعال، والنسائي في الطهارة والزينة، وابن ماجه في الطهارة عن عائشة رضي الله تعالى عنها بألفاظ متقاربة، قالت: "كان رسول الله ﷺ يعجبه التيامن في تنعله وترجله وطهوره وشأنه كله". وذكر صاحب "الهداية" الحديث بلفظ: "أن الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل".

قال الزيلعي في تخريج أحاديثها: غريب بهذا اللفظ -انتهى- وقال العارف بالله عبد الله بن أبي جمرة الأندلسي في "شرح مختصر صحيح البخاري" في شرح قول عائشة رضي الله تعالى عنها: "كان النبي ﷺ يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله في

طهوره، وترجله وتنعله.

والكلام هنا في وجوه:

منها: قولها: ما استطاع، فإنه دال على أن عدم الاستطاعة في ترك المستحب، وكذلك هو في الفرض، وإذا كان هذا في الفرائض ففي المستحب أولى.

ومنها: إن قوله في شأنه كله أمر مجمل، ثم ذكرت ثلاثة وجوه، فما الفائدة في ذلك؟ فالجواب أنه لما ذكرت الشأن وهو أمر مجمل، فلو سكتت واكتفت بذلك لاختلفت التقديرات فيه، فلما أتت بذكر تلك الثلاثة كان فيه دليل على فقهها، وفيه زوال الإلباس؛ لأنها ذكرت الطهور، وهو أعلى المرغبات؛ لأنه قال فيه عليه الصلاة والسلام: إنه شطر الإيمان، وذكرت الترجل، وهو من أكبر السنن، وذكرت التنعل وهو من أرفع المباحات، فبينت أنه ﷺ كان على ذلك الشأن في جميع المفروضات والمستحبات والمباحات، ويترتب عليه من الفقه أن من الأحسن في الإخبار والتعليم الإجمال أولاً ثم التفصيل.

ومنها: إنها لم عبرت بقولها كان يحب، وما الحكمة في حبه؟ فالجواب عن تعبيرها أنها تشعر بذلك أنه ليس أمراً لا بد منه لئلا يعتقد أحد أنها مما فرض الله تعالى، واحتمل أن يكون مما سن، فأزالت بقولها كل الاحتمالات، وأما ما الحكمة في حبه؟ فإنما ذلك إيثار لما آثره الحكيم سبحانه؛ لأنه لما رأى عليه الصلاة والسلام: ما فضل الله به اليمين وأهله، ومن أثنى عليهم به، والتيمن بما آثره الحكيم، فيكون من باب التناهي في تعظيم الشعائر، فهو يحبه [illegible]، فيكون ذلك دالاً على قوة الإيمان، فمن وجد حباً لذلك، كما أخبر ﷺ فليحمد الله على ما منحه من ذلك. انتهى كلامه.

وفي "فتح المتعال" للمقري: قد عللوا بداية التنعل من اليمين: أن الانتعال من باب تكريم الرجل، والخلع تنقيص وإهانة، واليمين لشرفه تقدم في كل ما كان من باب الإكرام[1]، وهو ما قصدت به زينة ونظافة من غير مباشرة مستقذر، والخلع ضد الكمال،

---

(1) قوله: في كل ما كان من باب الإكرام. قد يشكل بالطواف بالكعبة، فإن المشروع ابتداء من اليسار مع كونه من باب الإكرام، فينبغي أن يكون التيمن مطلوباً فيه، ويجعل الطائف كعبته عن يمينه، وأجاب عنه الشيخ أبو عبد الله محمد بن رشيد الفهري السبتي في رحلته الجامعة إلى مكة: بأن الكعبة المعظمة كالإمام والطائف كالمأموم، والمأموم يقف عن يمين الإمام إن كان وحده لا عن يساره.

مطلقًا. فيجوز أن يكون له وجه شرعي آخر، وهو ما نقلناه سابقًا عن ابن أبي جمرة، وذكر نحوه الحكيم الترمذي وغيره، وبالجملة هو إرشاديّ من وجه، وشرعي من وجه، فلا وجه للإيراد عليه -فافهم-.

وقال الحافظ ابن حجر في "فتح الباري": قوله: في شأنه كله بدل من قوله: في تنعله بإعادة العامل، وكأنه ذكر التنعل لتعلقه بالرجل والترجل لتعلقه بالرأس والطهور لكونه مفتاح أبواب العبادة، فكأنه نبه على جميع الأعضاء، فيكون كبدل الكل من الكل، ووقع في رواية مسلم تقديم قوله في شأنه كله على قوله تنعله، فيكون كبدل البعض من الكل -انتهى- وقال أيضًا في بحث الوضوء: جميع ما قدمناه مبني على ظاهر السياق الوارد هنا، لكن بيّن البخاري في الأطعمة من طريق عبد الله بن المبارك عن شعبة أن أشعث شيخه كان يحدث به تارة مقتصرا على قوله في شأنه كله، وتارة على قوله في تنعله، وزاد الإسماعيلي من طريق غندور عن شعبة أن عائشة أيضًا كانت تجمله تارة، وتبينه أخرى، فعلى هذا يكون أصل الحديث ما ذكر من التنعل وغيره، وتؤيده رواية مسلم من طريق أبي الأحوص وابن ماجه من طريق ابن عبد كلاهما عن أشعث بدون قوله في شأنه كله، وكان الرواية المقتصرة على شأنه كله رواية بالمعنى -انتهى-.

مسألة:

يستحب أن يخلع نعليه حين يجلس ويضعهما بين يديه، كذا في "خزانة الرواية" وغيره، وقد روى البيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: كان النبي ﷺ إذا جلس يتحدث يخلع نعليه، وروى أبو داود عن ابن عباس قال: من السنة إذا جلس الرجل أن يخلع نعليه، فيضعهما بجنبه. قلت: هذا إذا لم يكن بجنبه أحد، وإلا فيضعهما بين رجليه أو بين يديه، كما مرّ ذكره في فصل الصلاة. وروى البزار عنه مرفوعًا: "إذا جلستم فاخلعوا نعالكم تستريح أقدامكم".

قلت: يعلم من هذا الحديث أن هذا الأمر إرشاديّ، لا شرعيّ، فمن فعله كان أحسن من هذه الحيثية.

قلت: معنى ... النعال إذا أردتم الأكل، كقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية. ويساعد هذا المعنى ما عليه رواية الدارمي: إذا وضع الطعام فاخلعوا نعالكم فإنه أروح لأقدامكم، وفي رواية: إذا قرب أحدكم إلى طعامه وفي رجليه نعلان فلينزع نعليه فإنه أروح للقدمين. ثم هذا كله يدل على أن الأمر إرشادي لمصلحة ... وقد يقال أيضا بأنه لو أكل متنعلا يتنفر عنه الناس، ... اخلعوا نعالكم عند الطعام، فإنها سنة جميلة ... الطريقة المسلوكة في الدين، لا السنة المؤكدة، كما لا يخفى على الفطن.

مسألة:

في ... من لبس النعل الأصفر، فهو يوجب السرور انتهى. وفي ... من لبس نعلا أصفر لم يزل في غبطة وسرور لقوله تعالى: ﴿صفراء فاقع لونها تسر الناظرين﴾.

قلت: صرح جميع من الفقهاء باستحباب لبس النعل الصُفْر، وهو المعمول به في الحرمين الشريفين قديما وحديثا، بل صرح بعض الحفاظ أن نعله عليه الصلاة والسلام كانت أصفر، واستدلوا على استحباب هذا اللون من بين الألوان بقوله تعالى في صفة بقرة بني إسرائيل: ﴿إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين﴾، فوصفها الله تعالى بأنها تسر الناظرين، فعلم أن هذا اللون يسر الناظرين، ومن ثم قيل باستحباب الخضاب بالصفرة.

واعترض عليه بأن ضمير تسر إلى البقرة لا إلى اللون، فلا يعلم من الآية ما ادعاه المستدلون، ولا يخفى عليك ما فيه، فإنهم لا يقولون أن ضمير تسر راجع إلى اللون، فإنه أمر لا يقول به من له أدنى سليقة في العربية، بل يقولون أن توصيف الله تعالى البقرة بأنها تسر الناظرين ليس إلا لأجل صفاء لونها، كما يقتضيه سياق الآية، ويدل عليه كلام المفسرين حيث يقولون تحت قوله: تسر الناظرين بحسنها وصفاء لونها.

وقد ورد في هذا الباب حديث أيضا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «من لبس نعلا صفراء قل همه» لكن للمحدثين فيه كلام، قال العلامة ابن حجر: سنده

مجهول -انتهى- وقال الحافظ شمس الدين السخاوي تلميذ الحافظ ابن حجر في كتابه "المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة على الألسنة": هذا الحديث أخرجه العقيلي والطبراني والخطيب عن ابن عباس موقوفاً، لكن بلفظ لم يزل في سرور مادام لابسها، وقال ابن أبي حاتم: كذاب، وعزاه الزمخشري في "الكشاف" لعلي رضي الله عنه باللفظ الأول -انتهى كلام السخاوي-.

وفي "المصنوع في بيان الموضوع" لعلي القاري: حديث من لبس نعلا أصفر قل همه، وفي رواية لم يزل في سرور موضوع، وكان المأخذ قوله تعالى: ﴿فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ -انتهى.

ونقل المقري في "فتح المتعال" عن بعض الأئمة ولم يسمه بما عبارته: قال الإمام أبو بكر بن نقاش في تفسيره في قوله تعالى: ﴿فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ حدثنا الحسن بن عباس الرازي والحسين بن إدريس بهراة ويعقوب بن يوسف الضراب بقزوين قالوا: حدثنا سهل بن عثمان نا أبو العذراء، أخبرنا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال: «من لبس نعلا صفراء لم يزل في سرور مادام لابسها، وذلك قوله تعالى: ﴿تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ قال النقاش: سألت أبا عبد الله الكسائي بمصر عن أبي العذراء فقال: لا يعرف، وقال الزبير بن العوام وابن بكار ويحيى بن كثير: إياكم لبس هذه النعال السود، فإنها تورث النسيان، وقال ابن النقاش: وأظن أن أبا العذراء هو الفضل بن الربيع الأسدي، هذا لفظه في تفسيره، وقال الإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي في كتابه «الميزان» الفضل الربيع عن ابن جريج قال العقيلي: لا يتابع على حديثه -انتهى-.

وعندي أن لبس النعل الصفراء جائز، لا سيما وقد قال به الزبير وابنه عبد الله ويحيى بن كثير، والقضاة في مصر والشام وغيرهم يلبسونها في سائر الآفاق، وقول ابن الجوزي في "تلبيس إبليس": إن لبسها مكروه، ويحمل على غير القضاة جوابه أنه تكلف واضح، والظاهر أن من قال: لبس النعل الصفراء يكسب سرور لابسه، واستدل بقول الله تعالى: ﴿تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ مطالب بغير هذا الدليل، وذلك أن الضمير عائد إلى البقرة لا إلى النعل، وأما بيان إبطال الدليل فإن المستدل جعل اللون الأصفر الفاقع علة للسرور، وطرد العلة وعداها إلى النعل، فتنتقض هذه العلة بحكم آخر، وهو أنه يجوز

أن الله تعالى لو أراد أن يخلق هذه البقرة غير صفراء لخلقها وسرور الناظرين لا يفارقها ، فعلمنا أن علة سرور الناظرين هو ذات هذه البقرة لا لونها ، انتهت عبارة بعض الأئمة .

قلت : ما قال : إن الضمير عائد إلى البقرة لا إلى النعل صحيح ، لا ريب فيه ، ولم يقل أحد بخلافه ، بل لا يمكن ذلك ، وإنما مدار استدلال المستدلين على أمر آخر ، وهو ما ذكرناه سابقًا ، وما ذكره في إبطال الدليل ، فباطل يخالف كلام أئمة التفسير ، فإنه يدل على أن السرور لبعض أوصاف البقرة كصفاء الصفرة لا لذاتها ، كيف لا وقد تقرر في مقره أن الجواهر كلها متماثلة ، فلا مزية لنفس ذات بقرة بني إسرائيل على غيرها حتى يقال : إنها بذاتها تسر الناظرين دون غيرها ، فالمدار إنما هو على الأوصاف ، فافهم فإنه دقيق وبالتأمل حقيق .

بقي ههنا أمر آخر ، وهو أنه قد ورد في بعض الروايات أن أحب الألوان إلى الله تعالى البياض ، فهل هو أفضل أم الصفرة؟ فمنهم من مال إلى تفضيل الصفرة على البياض ، قال الفاضل عصام الدين : عند تكلمه على قوله عليه الصلاة والسلام : عليكم بالبياض من الثياب ليلبسها أحياءكم ، وكفنوا فيها موتاكم ، فإنها من خير ثيابكم . المخرج في السنن والشمائل أنه لم يقل خير ثيابكم لئلا يلزم تفضيل الأبيض على الأصفر ، وقد علم فضله -انتهى- ويؤيده رواية أبي داود وغيره : لم يكن شيء أحب إلى رسول الله ﷺ من الصفرة ، ورواية أبي داود والنسائي ومسلم أنه لما سئل ابن عمر عن صبغة ثوبه بالصفرة قال : رأيت رسول الله يصبغها به . والحق الذي يستفاد من كلام جمهور المحدثين هو أن البياض أفضل الألوان ، والصفرة أفضلها بعده والله أعلم .

مسألة :

يستحب أن ينفض نعليه إذا أراد أن يلبسهما لئلا يكون فيه شيء يؤذيه ، وصرح به في "خزانة الرواية" وغيره في الخف ، والإمام الغزالي أيضًا في "إحياء العلوم" . والأصل فيه ما رواه الطبراني في "الأوسط" عن ابن عباس قال : كان رسول الله ﷺ إذا أراد الحاجة أبعد في المشي ، فانطلق ذات يوم للحاجة ، ثم توضأ ، ولبس أحد خفيه ، فجاء طائر أخضر ، فأخذ الخف الآخر ، فارتفع به ثم ألقاه ، فخرج من الخف أسود ، فقال رسول الله ﷺ : هذه كرامة أكرمني الله تعالى بها ، اللهم إني أعوذبك من شر من يمشي على بطنه ،

وشر من يمشي على رجلين، وشر من يمشي على أربع. وروى نحوه البيهقي في "كتاب الدعوات الكبير".

وروى الطبراني في "الكبير" بسند جيد عن أبي أمامة قال: دعا رسول الله ﷺ بخفيه ليلبسهما، فلبس أحدهما ثم جاء غراب، فاحتمل الآخر، فرمى به، فخرجت منه حية، فقال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يلبس خفيه، حتى ينفضهما.

قال المقري في "فتح المتعال": هذا الحديث صححه بعضهم، وهو الحافظ الدميري في "حياة الحيوان" إذ قال لما نقل الحديث في باب الحاء عند ذكر الحية ما نصه: وفي إسناده هشام بن عمرو، ذكره ابن حبان في "الثقات"، وهو حديث صحيح إن شاء الله تعالى -انتهى كلام المقري-.

قلت: قال الدميري في "حياة الحيوان" في ذكر الحية: وفي "إحياء العلوم" في كتاب آداب السفر: يستحب لمن أراد لبس الخف في حضر، أو سفر أن ينكس الخف، وينفض ما فيه من حية، أو عقرب، أو شوكة، واستدل له بحديث أبي أمامة الباهلي الآتي في باب الغين المعجمة في الكلام على لفظ الغراب -انتهى- فلم يذكر الحديث ههنا، ولا مخرجه، بل أحاله على ما بعده، ثم قال في بحث الغراب: قد تقدم في لفظ الحية ما رواه الدارقطني عن أبي أمامة قال: "دعا رسول الله ﷺ بخفيه" الحديث، وفي إسناده هشام بن عمرو إلى آخر ما نقله المقري، فعلم أن الدميري وإن أصاب في الحوالة في بحث الحية على ما سيأتي، لكنه أخطأ في قوله: قد تقدم في بحث الغراب، إذا لم يتقدم ذكر هذا الحديث، ولا ذكر مخرجه، ولا ذكر تصحيحه في باب الحية، وهذا الذي أوقع المقري في الورطة الظلماء، فنسب القول المذكور إلى باب الحية، وليس كذلك.

ونظيره ما وقع للدميري في الكتاب المذكور عند ذكر التبشّر حيث قال: هو بفتح التاء المثناة من فوق، وبالباء الموحدة ثم بالشين المعجمة، وقيل: بضم التاء وفتح الباء الموحدة وتشديد الشين المعجمة طائر يقال له: الصُفارية، والتاء فيه زائدة، وسيأتي الكلام عليه في باب الصاد المهملة، إن شاء الله تعالى -انتهى- ثم قال في بحث الصاد: الصفارية -بضم الصاد وتشديد الفاء- طائر يقال له: التبشر، قد تقدم ذكره في باب التاء المثناة من فوق -انتهى- فأخطأ في حوالة، وقوله: قد تقدم كليهما، والله الموفق للصواب، وعليه يتوكل في كل باب.

وليعلم أن النقض لا يختص بالخف، بل ينقض في كل ثوب خفًا كان أو نعلا، قميصًا كان أو عمامة، أو غيرها، وإنما ذكره الفقهاء في الخف خاصة لورود النص، والقصة فيه خاصة.

مسألة:

لا بأس بالإعانة بالغير في التنعل؛ لما روى ابن عساكر قال: أخبرنا أبو الحسن المؤيد محمد بن علي وشيخ القضاة أبو القاسم عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الأنصاري، وأم المؤيد زينب بنت أبي القاسم عبد الرحمن، قالوا: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن الفضل الفزاري، قال: حدثني جدي أحمد بن محمد الصاعدي، أخبرنا الفقيه أبو سعد أحمد بن عيسى، حدثنا أبو محمد، حدثنا أبو علي الحسن بن أحمد الخطيب، حدثنا أبو الحسين يحيى بن محمد بن يحيى بن محبوب، حدثنا محمد بن غالب بن حرب، حدثنا بكير بن محمد القرشي البصري الثقة، حدثنا سهيل عن ثابت عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: أراد رسول الله ﷺ أن يتنعل، فقال له رجل: دعني أنعلك يا رسول الله فتركه، فلما فرغ قال: اللّهم إنه أراد رضائي فارض عنه، قال ابن عساكر: هذا حديث غريب من حديث ثابت، تفرد به بكير بن محمد -انتهى-.

وروى أبو داود بسنده عن عبد الله بن أنيس رضي الله عنه قال: كنت في مجلس بني سلمة وأنا أصغرهم، فقالوا: من يسأل لنا رسول الله ﷺ عن ليلة القدر، وذلك صبيحة إحدى وعشرين من رمضان، فخرجت فوافيت مع رسول الله صلاة المغرب، ثم قمت بباب بيته، فمر بي، فقال: أدخل فدخلت فأتي بعشاء، فرأيتني أكف عنه من قلته، فلما فرغ قال: ناولني نعلي، فقام وقمت فقال: كأنّ لك حاجة، قلت: أجل، أرسلني إليك رهط من بني سلمة يسألونك عن ليلة القدر، فقال: كم الليلة؟ قلت: اثنتان وعشرون، قال: هي الليلة، ثم رجع، وقال: أو القابلة، يريد الثالثة والعشرين.

قلت: الإعانة في التنعل كالإعانة في الوضوء، وقد ذكر فقهاؤنا أن الإعانة في الوضوء جائزة لابأس بها، بشرط أن يكون المستعين آمنًا من التكبر والتفاخر، ونحو ذلك، وينبغي أن لا يعتادها، بل يفعل ذلك أحيانًا، فكذا هذا، وقد روي في بعض الروايات أن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهما كان يحمل نعل رسول الله ﷺ

ويحمده رسول الله ﷺ لأمته مما ذكرنا، ومع ذلك فقد كان ﷺ يحمل نعليه بيديه، ويخصفهما بيده تواضعًا، فعلى كل إنسان أن يقتدي به اقتداء كاملا.

مسألة :

يجوز خرز النعال والخفاف، أي خياطتها بشعر الخنزير للضرورة، بخلاف بيع شعر الخنزير، فإنه لا يجوز؛ لأنه نجس العين، ويوجد مباح الأصل، فلا ضرورة إليه، كذا في "الهداية". وفيه أيضًا لو وقع شعر الخنزير في الماء القليل، أفسده عند أبي يوسف، وعند محمد لا يفسد؛ لأن إطلاق الانتفاع به دليل طهارته، ولأبي يوسف أن الإطلاق للضرورة، فلا تظهر إلا في حالة الاستعمال، وحالة الوقوع تغايرها -انتهى-.

وفي "النهاية" عن الفقيه أبي الليث: إن كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلا بالشراء، ينبغي أن يجوز لهم الشراء للضرورة، ولا بأس لهم أن يصلوا معه، وإن كان أكثر من قدر الدرهم -انتهى- وفي الكفارة الصحيح في مسألة فساد الماء قول أبي يوسف؛ لأنه لو كان طاهرًا مباح الانتفاع به، يصح بيعه قياسًا على عامة ما هذا شأنه، وعن بعض السلف أنه كان لا يلبس مكعبًا، ولا خفًا مخروزًا بشعر الخنزير -انتهى-.

قلت: وقد كنت أنا عند قراءة الهداية على الوالد المرحوم نوّر الله مرقده مورِدًا على قولهم: للضرورة بأنه لا ضرورة في خياطة النعل وغيره إلى شعر الخنزير، فإنه يمكن بدونه إلى أن رأيت في "البحر الرائق" ما يدفعه حيث قال عند قول صاحب الكنز وينتفع به، أي يجوز الانتفاع بشعر الخنزير، لكنه مقيد بالضرورة، ولو وجد مباحًا، فلا حاجة إلى بيعه، والقول بجوازه وشرائه، حتى لو لم يوجد لم يكره شراؤه، للأساكفة للحاجة، وكره بيعه، كما أفتى به أبو الليث، وظاهر كلامهم منع الانتفاع به عند عدم الضرورة بأن أمكن الخرز بغيره، ولذا قيل: لا ضرورة إلى الخرز به لإمكانه بغيره، وكان ابن سيرين لا يلبس خفًا خرز بشعر الخنزير، فعلى هذا لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به، ولذا روي عن أبي يوسف كراهية الانتفاع به إلا أن يقال: إمكان الخرز بغيره وإن وقع، لكن يحمل مشقة، والأصل أن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها، ولذلك أفتى أبو يوسف بنجاسة الماء، وطهره محمد، والصحيح قول أبي يوسف، وما ذكروه في بعض المواضع من جواز صلاة الخرازين مع شعر الخنزير وإن أكثر من قدر الدرهم فهو مخرج على

طهارته، وأما على قول أبي يوسف فلا، وهو الوجه؛ لأن الضرورة لم تدعهم إلى أن يعلق بهم -انتهى كلامه-.

فعلمت أن الحكم المذكور في "الهداية" وما قبلها من كتب القدماء مختص بزمانهم وبلادهم، وأما في زماننا وبلادنا فلا وجه للقول بجواز الخرز به؛ لعدم الحاجة إليه، ثم وجدت ما فهمت بعينه في "الدر المختار"، حيث قال: ولعل هذا في زمانهم، أما في زماننا فلا حاجة إليه، كما لا يخفى -انتهى- فحمدت الله على ذلك، لكن كان الأولى له أن يحذف لفظ لعل، فإن هذا الأمر قطعي لا يحتاج إلى ليت ولعل، فافهم ولا تزل.

مسألة:

صرّح بعض فقهائنا كصاحب "عين العلم" وغيره بأنه يستحب لمن أراد أن يدخل في المقابر لزيارة القبور أن يخلع نعليه ويزور حافيًا، لنهي النبي ﷺ من ذلك، وهو ما رواه أبو داود وابن ماجه بسند جيد، والنسائي والطحاوي والحاكم وصححه، وغيرهم عن بشير بن الخصَاصيّة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يمشي بين القبور وعليه نعلان سبتيان، فقال له: يا صاحب السبتين ألق نعليك.

ورواه ابن حبان في "صحيحه" عن الحسن بن سفيان عن بندار عن عبدالرحمن بن مهدي عن الأسود بن شيبان عن خالد عن بشير بن نهيك عن بشير بن الخصاصية وزاد: فنظر الرجل فلما عرف رسولَ الله ﷺ خلع نعليه ورمى بهما، قال عبد الرحمن بن مهدي: كنت مع عبد الله بن عثمان في الجنائز، فلما بلغ المقابر حدثته بهذا الحديث، فقال حديث جيد ورجل ثقة، ثم خلع نعليه -انتهى- فعلم منه أن الأولى أن يزور حافيًا، ولكن لو زار متنعلا لا يكره، صرّح به الطحاوي، وصاحب "السراج الوهاج"، وابن ملك في "مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار" مستدلين بما رواه البخاري في باب الميت يسمع خفق النعال، ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «العبد إذا وُضع في قبره وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فاقعداه فيقولان له...» الحديث.

وروى الطبراني في "الأوسط": عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: "شهدنا جنازة مع رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، فلما فرغ من دفنها، وانصرف الناس،

قال: إنه الآن يسمع خفق نعالهم أتاه منكر ونكير» الحديث، وروى الطبراني في «الأوسط»، وابن أبي شيبة وابن جرير وابن حبان، وابن مردويه والحاكم والبيهقي، وهناد في الزهد عنه مرفوعاً: «والذي نفسي بيده إن الميت إذا وُضع في قبره إنه ليسمع خفق نعالهم حتى يولون عنه» الحديث.

قال القسطلاني في «إرشاد الساري شرح صحيح البخاري»: في هذا الحديث جواز المشي بين القبور بالنعال؛ لأنه عليه الصلاة والسلام قاله وأقره، فلو كان مكروهاً لبينه، لكن يعكر عليه احتمال أن يكون المراد بسماعه إياها بعد أن يجاوزوا المقبرة، وحينئذ فلا دلالة فيه على الجواز، ويدل على الكراهة حديث بشير بن الخصاصية - انتهى -.

قلت: ما ذكره من الاحتمال بعيد عن سوق الحديث، كما لا يخفى على من دقق النظر، والقول بأن حديث بشير يدل على الكراهة سخيف جداً، فإنه لا دلالة فيه على الكراهة، والأمر يجوز أن يكون للندب والإرشاد، لا للكراهة، بل لا يمكن ذلك؛ لأنه قد تقرر في مقره، ومر في موضعه أن الصلاة في النعال ليست بمكروهة، وقد صلى النبي ﷺ وأصحابه متنعلين، ولما لم تكره الصلاة متنعلا مع كونها أرفع العبادات لا تكره زيارة القبور متنعلا بالطريق الأولى -والله أعلم-.

وقال شيخ الإسلام البدر العيني من أجل أصحابنا في «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» في شرح الحديث المذكور: فيه جواز لبس النعل لزائر القبور، وذهب أهل الظاهر إلى كراهة ذلك، وبه قال يزيد بن زريع وأحمد بن حنبل، وقال ابن حزم في «المحلى»: لا يجوز لأحد أن يمشي بين القبور بنعلين سبتيين، ويجوز بغيرهما [illegible] عليهما، فإن كان فيهما شعر، جاز ذلك وإن كان في إحداهما شعر دون الأخرى [illegible] المشي فيهما، في «المغني»: يخلع النعال إذا دخل المقابر، وهو مستحب، واحتج [illegible] بحديث بشير بن الخصاصية، رواه الطحاوي وأبو داود وابن ماجه والحاكم [illegible] وكذا صححه ابن حزم، والخصاصية أمه، واختلف في اسم أبيه، فقيل: نذير [illegible] وقيل: معبد بن شرحبيل، وقال الجمهور من العلماء: بجواز ذلك، وهو قول [illegible] وابن سيرين والنخعي والثوري وأبي حنيفة ومالك والشافعي، وجماهير العلماء من التابعين ومن بعدهم.

وأجيب عن حديث ابن الخصاصية بأنه إنما اعترض عليه بالخلع احترامًا للمقابر، وقيل: لاختياله في مشيه، وقال الخطابي: يشبه أن يكون إنما كره لأنه فعل أهل النعمة والسعة، فأحب أن يكون دخوله في المقبرة على زيّ التواضع والخشوع، وقال ابن الجوزي: ليس في الحديث سوى الحكاية عمن يدخل المقابر، وذلك لا يقتضي إباحة ولا تحريمًا، ويدل على أنه أمره بالخلع احترامًا للقبور أنه نهى عن الاستناد والجلوس فيه، و ورد في بعض الأحاديث أن الميت كان يسأل، فلما سمع صرير السبتين أصغى إليه، فكاد يهلك لعدم جواب الملكين، فقال ﷺ: ألقهما لئلا يؤذي صاحب القبر، ذكره أبو عبد الترمذي -انتهى كلام العيني-.

وقال الطحاوي في "شرح معاني الآثار": حدثنا أبو داود الطيالسي، ثنا الأسود، بن خالد، قال: حدثني بشير بن نهيك عن بشير بن الخصاصية أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يمشي بين القبور في نعلين، فقال: ويحك يا صاحب السبتين ألق سبتيك، فذهب قوم إلى هذا الحديث، وكرهوا المشي بين القبور بالنعال، وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: قد يجوز أن يكون رسول الله ﷺ أمر ذلك الرجل بخلع النعلين، لا لأنه ذكر المشي فيها بالنعال، بل لمعنى آخر، وهو أنه قد رآه عليه قذرا يقذر القبور، وقد روينا أن رسول الله ﷺ يصلي وعليه نعلاه، ثم أمر فخلعهما وهو يصلي، فلم يكن ذلك دالا على كراهة الصلاة في النعلين، ولكنه للقذر الذي فيها، وقد روي عن رسول الله ﷺ ما يدل على إباحة المشي بين القبور بالنعال، وهو ما حدثنا ابن مرزوق ثنا آدم، ثنا حماد ثنا محمد عن أبي سلمة قال: قال رسول الله ﷺ: إذا دفن المؤمن والذي نفسي بيده إنه ليسمع خفق نعالكم حين تولوا عنه مدبرين، فهذا يعارض الحديث الأول إن كان معناه على ما حمله عليه أهل المقالة الأولى، ولكنا لا نحمله على المعارضة، ونجعل الحديثين صحيحين بأن النهي الذي كان في حديث بشير للنجاسة التي كانت في النعلين؛ لئلا تنجس القبور، كما نهى أن يتغوط عليها ويبال، والحديث المذكور يدل على إباحة المشي بالنعال التي لا قذر فيها بين القبور، فهذا وجه هذا الباب، وقد جاءت الآثار متواترة عن رسول الله ﷺ بما قد ذكرنا عنه من صلاته في نعليه وخلعه وقت ما خلعهما للنجاسة، فلما كان دخول المسجد بالنعال غير مكروه، وكانت الصلاة بها أيضًا غير مكروهة، فالمشي بين القبور أحرى أن لا يكون مكروهًا، وهذا قول أبي حنيفة وأبو يوسف ومحمد

-انتهى كلامه ملخصاً-.

قلت: الحاصل أنه لا تكره زيارة القبور متنعلا، ولا تحرم عند جماهير العلماء والأئمة، وأما استحباب الزيارة حافيًا فهو ثابت عند من علّل حديث بشير باحترام الميت، وإليه ذهب بعض أصحابنا، ومن علّله بوجود القذر كالطحاوي، أو بدفع أذى الميت لا يكون للحديث دلالة على الاستحباب أيضًا عنده، وإليه يميل كلام على القاري في شرح المناسك، حيث قال: قد استحب بعض المشايخ أن يمشي في القبور حافيًا، وإن كان لم يرو به السنة، بل حديث، وأن الميت ليسمع خفق نعاله، دل على أن أكثر أحوالهم كان هذا -انتهى-.

وقال بعضهم: إن الميت الذي يزار قبره إن كان ممن يحترمه الزائر، ينبغي أن يخلع الزائر نعليه عند زيارته، ونظيره ما روى أحمد بن حنبل في "المسند"[1] عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كنت أدخل بيتي الذي فيه رسول الله ﷺ، وإني واضع ثوبي، وأقول إنما هو زوجي وأبي، فلما دفن عمرُ معهم والله ما دخلته إلا وأنا مشدودة عليّ ثيابي حياء من عمر، فهذا الأثر يدل على أن احترام الرجل بعد موته كاحترامه في حياته، صرّح به السيد في "شرح المشكاة" وغيره، ومن ثم قالوا: ينبغي للزائر أن يدنو من القبر قدر ما يدنو من صاحبه في الحياة لو زاره، ولاشك أن خلع النعلين أيضًا من احترام الرجل عند الملاقات والمجالسة خصوصًا في زماننا، فينبغي أن يفعله وعليه جرى عمل أهل الحرمين الشريفين، رزقنا الله العود إليهما، والإقامة مع الوفاة في أفضلهما، حيث يزورون مقابر المعلى والبقيع حفاة مشاة، فافهم ولا تسرع في الرد والقبول.

مسألة:

إذا انقطع شسع النعل، أو تخرق ينبغي للمتنعل أن يسترجع، لقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، فإن التنوين الداخلة

---

(١) وأخرجه الحاكم في المستدرك، أخبرنا أحمد بن جعفر القطيعي، حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثني أبي حدثنا حماد بن أسامة، أنبأنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أدخل بيتي الذي فيه رسول الله ﷺ وإني واضع ثوبي، وأقول إنما هو زوجي وأبي، فلما دفن عمر معهم فوالله ما دخلت إلا وأنا مشدودة عليّ ثيابي حياء من عمر رضي الله عنه. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. (منه رحمه الله)

على المصيبة للتقليل، أي ولو مصيبة قليلة حقيرة، كذلك فعله رسول الله ﷺ، وأمر به أصحابه، ونقل نحو ذلك عن الصحابة ومن بعدهم، فعلينا إتباعهم.

فروى الطبراني بسند ضعيف عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنه قال: انقطع قبال رسول الله ﷺ فاسترجع، فقالوا: مصيبة يا رسول الله، فقال: ما أصاب المؤمن مما يكره فهو مصيبة. وأخرج البزار بسند ضعيف، والبيهقي في "الشعب" عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً: إذا انقطع شسع أحدكم، فليسترجع فإنها من المصائب، وأخرج البزار بسند ضعيف عن شداد بن أوس مثله. وروى ابن أبي الدنيا عن شهر بن حوشب رضي الله ﷺ رفعه: من انقطع شسعه فليقل: إنا لله وإنا إليه راجعون. وروى ابن أبي شيبة وابن أبي الدنيا عن عون بن عبد الله قال: كان ابن مسعود يمشي فانقطع شسعه فاسترجع فقيل: يُسترجع على مثل هذا، قال: مصيبة.

وروى ابن سعد وعبد بن حميد وابن شيبة وهناد وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد، وابن المنذر والبيهقي في "شعب الإيمان" عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه انقطع شسعه، فقال: إنّا لله وإنا إليه راجعون، فقيل له: مالَكَ قال: انقطع شسعي فساءني وما ساءك، فهو لك مصيبة.

وروى ابن أبي الدنيا في "كتاب الأمل"، والديلمي عن أنس رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ رأى رجلا اتخذ قبالا من حديد، فقال: أما أنت فقد أطلت الأمل، إن أحدكم إذا انقطع شسعه فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، كان عليه من ربه الصلاة والهدى والرحمة، وذلك خير له من الدنيا. وروى ابن السني في عمل اليوم والليلة عن أبي إدريس الخولاني قال: بينا النبي ﷺ يمشي هو وأصحابه إذا انقطع شسعه، فاسترجع، قالوا: أو مصيبة هذه؟ قال: نعم كل شيء ساء المؤمن، فهو مصيبة.

مسألة:

امرأة لها صندلة في موضع قدمها سمك متخذ من غزل الفضة الخالصة، حل لها استعمالها، كذا نقل في "القنية" عن الفقيه أبي حامد، ونقل عن عين الأئمة الكرابيسي أنه يكره لها استعماله، ونقل عن "شرح الطحاوي": أن الفضة في المكاعب تكره في رواية أبي يوسف، وعندهما لا يكره -انتهى-.

مسألة :

حادثة الفتوى قد جرى في زماننا في بلاد الهند، خصوصاً في بلدتنا لكهنؤ، استعمال النعال المزيّنة بأعلام الذهب والفضة، فمنهم من يجعل على الشقف والطرفين مع العقب شيئاً من الذهب والفضة بحيث يزيد على قدر أربعة، ومنهم من يلصق بها الأطلس وغيرها من الثياب المحرمة الاستعمال تزييناً، ومنهم من يجعلها بأسرها ملصقة بالثوب الذي يعرف فيما بينهم بالمخمل الكاشاني المحرم استعماله، ومنهم من يلصق من أولها إلى آخرها ثوباً مزيناً بأعلام الذهب والفضة بحيث لا يرى من الصرم شيء قليل أيضاً، ويسمونه بابوش بات بافي، وهكذا لهم صنوف متفرقة وأنواع متشتة، والناس كلهم حتى الخواص كالعوام فضلا عن العوام كالأنعام، مبتلون بلبس هذه النعال مع اعتقاد أن لبسها حلال ليس فيه مقال، وقد سئل عنه مولانا محمد عبد الحي نوّر الله مرقده من أفاضل الهند، فأجاب بأنه من قبيل الحلي يحرم استعماله على الرجال، ولقد أصاب في حكم التحريم، لكنه لم يصب في جعله من جنس الحلي.

والصواب ما أفتى به والدي العلامة أظله الله في ظله يوم القيامة ومن تبعه من علماء العصر أن حكم النعل في جميع هذه الأحكام حكم الثياب، وقد أرسل إليَّ بعض أقاربي في سنة ١٢٨٢ اثنين وثمانين نعلا من بعض هذه الأنواع، فامتنعت من استعماله، وقلت: حكمه حكم الثياب الأخر، فنازعني في ذلك منازع قائلا: إن النعل لا يسمى ثوباً، لا في عرفنا ولا في عرف غيرنا، فقلت: هذا والله لبهتان عظيم، فإنه يطلق عليه اللباس والثوب في عرفنا، أما سمعت إنهم يقولون له بالفارسية: پاپوش، أي الملبوس الساتر للرجل، وكذلك في عرف الفقهاء أيضاً، ولذا يقولون. إن قولهم في باب شروط الصلاة: تشترط طهارة الثوب إلى آخره شامل للنعال أيضاً، وأما في عرف المحدثين وفصحاء العرب فلا يخفى على من طالع كتب الأحاديث وأشعار العرب وغيرهم أنهم بأجمعهم يجعلونه من الملبوسات، وحاصل ما نحن فيه أن حكم النعل فيما نحن فيه حكم الثياب الأخر، كالقميص والعمامة وغيرهما بلاشك ولاريب، فإن كان فيه قدر أربع أصابع من الذهب أو الفضة أو الحرير أو غيرها مما يحرم استعماله، أو أقل من قدر أربع أصابع، أو أعلام متفرقة، يجوز لبسه، كما صرّحوا به في القلنسوة، وإلا لا، والله أعلم بالصواب، وعنده حسن الثواب.

تتمة :

قد يسأل هل في الجنة والنار أيضًا يلبس أهلهما النعال أم لا؟ فجوابه نعم ، أما وجودها في الجنة فظاهر مما تقرر في مقره أن في الجنة كل شيء مما يبتغيه العبد ويرتضيه ؛ ويؤيده ما نقل الدميري في "حياة الحيوان" عن محمد بن خزيمة قال : لما بلغني موت الإمام أحمد بن حنبل اغتممت غمًا شديدًا ، فرأيته من ليلتي في المنام ، وهو يتبختر في مشيه ، فقلت : يا أبا عبد الله ما هذه المشية؟ فقال : مشية الخدام في دار السلام ، فقلت : ما فعل الله بك؟ قال : غفر لي وتوّجني وألبسني نعلين من ذهب ، وقال يا أحمد : هذا بقولك القرآن كلامي غير مخلوق .

وفي تاريخ الحافظ عماد الدين إسماعيل ابن عمر الدمشقي المعروف بـ "ابن كثير" في حوادث سنة عشرين ، وتوفي بلال بن رباح وابن حمامة ، وهي أمه ، وثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال له : إني دخلت الجنة فسمعت دَفَّ نعليك - بفتح الدال وتشديد الفاء - أمامي ، فأخبرني بأرجى عمل عملته في الإسلام ، فقال بلال : ما أحدثت إلا توضأت ، ولا توضأت إلا أصلي ركعتين ، فقال رسول الله ﷺ : بذلك - انتهى كلامه ملخصًا - .

قلت : قد ذكرت نبذًا من ترجمة بلال في رسالتي "خير الخبر في أذان خير البشر" ، فارجع إليها ، والحديث الذي ذكره ابن كثير مروي في صحيح البخاري في باب صلاة الليل ، ثم ذكره البخاري أيضًا في باب مناقب بلال تعليقًا ، ورواه مسلم أيضًا في الفضائل والنسائي في المناقب وابن خزيمة وأحمد بن حنبل وغيرهم ، وفيه دليل على وجود النعلين في الجنة ، ومعنى قوله ﷺ : إني دخلت الجنة أي في المنام ، كما تفصح عنه رواية مسلم ، ومما يؤيد المقام ما أخرجه ابن أبي حاتم عن أبي معاذ البصري قال : قال النبي ﷺ : «والذي نفسي بيده إنهم إذا خرجوا من قبورهم يستقبلون بنوق بيض لها أجنحة عليها رحال الذهب شرك نعالهم نور يتلألأ كل خطوة منها مد البصر» الحديث .

وأما وجودها في جهنم فلما ثبت في حديث عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : أهون أهل النار عذابًا أبوطالب ، وهو متنعل بنعلين يغلي منهما دماغه ، رواه مسلم عن أبي سعيد الخدريّ رضي الله تعالى عنه . وروى أيضًا عن النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن أهون النار عذابًا من له نعلان وشراكان من

نار، يغلي منهما دماغه.

وروى الحاكم نحوه من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وروى البزار بسند صحيح عن أبي سعيد رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أهون أهل النار عذابًا رجل متنعل بنعلين من نار يغلي منهما دماغه ومنه من في النار إلى صدره ومنهم من في النار إلى ترقوته ومنهم من انغمس فيها». وروى أحمد والبزار عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أهون أهل النار عذابًا رجل متنعل بنعلين من نار يغلي منهما دماغه، ومنهم من في النار إلى كعبيه، ومنهم من في النار إلى ركبتيه، ومنهم من اغتمر فيها. قال الحافظ عبد العظيم المنذري في كتاب الترغيب والترهيب: رواته رواة الصحيح، وهو في صحيح مسلم مختصر -انتهى- وروى الطبراني بإسناد صحيح وابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة مرفوعًا: إن أدنى أهل النار عذابًا الذي له نعلان من نار يغلي منهما دماغه.

الباب الثاني

فيما يتعلق بالنعال النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية على سبيل التلخيص بترتيب لطيف وتحرير شريف، وفيه فصلان

الفصل الأول

في العادات النبوية المتعلقة بالنعل مما قصصناه عليك وعما لم نقصصه عليك

كان ﷺ يلبس النعل وكذلك كان الأنبياء السابقون يلبسونه، ولذا قال ابن العربي: النعل لباس الأنبياء، وإنما اتخذها الناس غيرة لما في أرضهم من الطين -انتهى- وقد مر في الباب السابق ما يعلم هذا، فتذكر فإنا قد ذكرنا فيه حديث: «أمرت بالخاتم والنعل وغيره» وكان يلبس النعال السبتية -بكسر السين وسكون الباء الموحدة بعدها تاء مثناة فوقانية بعدها ياء النسبة في آخرها تاء الوحدة منسوب إلى السبت -بالكسر- وهي جلود البقر المدبوغة يتخذ منها النعال، سميت بذلك؛ لأن شعرها قد سبت عنها أي

حلقت، وقيل: لأنها انسبت بالدباغ أي لانت، وفي تسميتهم النعل بالسبت اتساع مثل قولهم: فلان يلبس الصوف والقطن، أي الثوب المتخذ منها، كذا قال ابن الأثير الجزري في "النهاية"، وهذا أصح الوجوه التي قيلت: في هذا المقام.

وفي "كتاب ابن التين": أن النعال السبتية منسوبة إلى سوق السبت -بفتح السين- ومنهم من قال: إنها منسوبة إلى السبت -بضم السين- وهو نبت يدبغ، ويلزم على هذين القولين أن يكون السبتية بالفتح أو الضم، ولم يرو في الحديث إلا بالكسر، وهو ما أخرجه البخاري في الوضوء واللباس، ومسلم وأبو داود في الحج والنسائي في الطهارة، وابن ماجه في اللباس عن عُبيد بن جريج، قال: قلت لعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنه: يا أبا عبد الرحمن: رأيتك تصنع أربعًا لم أرَ أحدًا من أصحابك يصنعها، قال: وما هي يا ابن جريج؟ قال: رأيتك لا تمس من أركان البيت إلا اليمانيين، ورأيتك تلبس النعال السبتية، ورأيتك تصبغ بالصفرة، ورأيتك إذا كنت بمكة أهلّ الناس إذا رأوا الهلال ولم تهلّ أنت حتى كان يوم التروية، فقال ابن عمر: أما الأركان فإني لم أر رسول الله ﷺ يمس إلا اليمانيين[1]، وأما النعال السبتية فإني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال التي لا شعر فيها، ويتوضأ فيها، فأنا أحب أن ألبسها، وأما الصفرة فإني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها، وأما الإهلال فإني لم أر رسول الله ﷺ يهلّ حتى تنبعث به راحلته.

وروى الترمذي في "الشمائل" طرفًا من هذا الحديث المتعلق بالنعل، وروى أيضًا في "الشمائل" وابن عساكر والبخاري وغيرهم عن عيسى ابن طهمان قال: أخرج إلينا أنس بن مالك رضي الله عنه نعلين جرداوين لهما قبالان، قال عيسى: حدثني بعد ثابت عنه أنهما كانتا نعلي رسول الله ﷺ.

قوله: جرداوين أي لا شعر عليهما، قاله ابن الأثير، فهو حينئذ مستعار من الأرض جرداء -بفتح الجيم وسكون الراء المهملة- أي لا نبات فيها، ويقال للرجل: أجرد لا شعر فيه، وقد يقال: ثوب جرد أي خَلَق، كما في القاموس، ولذا فسّر شارح السنة لفظ الحديث بالخلقين.

وقوله: لهما قبالان أي لكل واحد منهما، قال الحافظ زين الدين العراقي في

(١) المراد به الحجر الأسود، والركن اليماني. (منه رحمه الله)

"شرح الشمائل" هكذا رواه المؤلف تبعًا لشيخ الصناعة البخاري بالإثبات دون قوله ليس، وأما ما رواه أبو الشيخ من هذا الوجه بعينه من قوله: ليس لهما قبالان على النفي، فمنه تصحيف من الناسخ، أو من بعض الرواة، وإنما هو لسن بضم اللام وسكون السين آخره نون جمع لسن، وهو النعل الطويل -انتهى-.

وكان ﷺ يتوضأ في النعلين، كما مرّ في الحديث السابق من قول ابن عمر: ويتوضأ فيها، قال الشرّاح: أي لكونها عارية عن الشعر، فتليق بالوضوء فيها؛ لأنها تكون أنظف بخلاف النعال التي فيها الشعر، فإنه وإن جاز الوضوء فيها أيضا، لكنها تجمع الوسخ، وذكر النووي في "شرح صحيح مسلم": أن معنى قوله يتوضأ فيها أنه يتوضأ ويلبسها ورجلاه رطبتان، ولا يخفى على المتفطن بعد هذا المعنى، فإن المتبادر من قوله يتوضأ فيها أنه كان يتوضأ والنعل في الرجل، لا ما فهمه النووي.

وكان ﷺ أحيانًا يمسح على الرجلين في النعلين عند الوضوء، كما ورد في بعض الروايات، وبه تمسك من جوّزه، وقد ذكرت الجواب عنه في الباب الأول، فتذكر.

وقال الحافظ ابن حجر في "فتح الباري": ما وقع عند أبي داود والحاكم أنه ﷺ فرّش على رجله اليمنى، وفيها النعل، ثم مسحها بيديه يد فوق القدم، ويد تحت النعل، فالمراد بالمسح تسييل الماء حتى يستوعب العضو، وأما قوله تحت النعل، فإن لم يحمل على التجوز على القدم، فهي رواية شاذة، وراويها هشام بن سعد لا يحتج بما ينفرد به، فكيف إذا خالف -انتهى-.

وفي "شرح معاني الآثار" للطحاوي: حدثنا أبو بكرة وإبراهيم بن مرزوق قالا: حدثنا داود ثنا حماد عن عطاء عن أوس ابن أبي أوس قال: رأيت أبي توضأ ومسح على نعلين له، فقلت: المسح على النعلين؟ فقال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على النعلين، حدثنا محمد أنا شريك عن يعلى بن عطاء عنه قال: كنت في سفر مع أبي فنزلنا بماء من مياه الأعراب، فبال فتوضأ ومسح على نعليه، فقلت له: أتفعل هذا؟ فقال: ما أزيدك على ما رأيت رسول الله ﷺ فعل ذلك، قال أبو جعفر الطحاوي: فذهب قوم إلى المسح على النعلين كالمسح على الخفين، وقالوا: قد شدّد ذلك بما روي عن علي رضي الله عنه، فذكروا في ذلك ما حدثنا أبو بكرة، ثنا أبو داود نا شعبة عن سلمة بن كُهيل عن رجل أنه رأى عليًا بال قائمًا، ثم دعا بماء، فتوضأ ومسح على نعليه، ثم دخل المسجد فخلع نعليه

ثم صلى ؛ وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا : لا نرى المسح على النعلين ، وكان من الحجة في ذلك أنه قد يجوز أن يكون رسول الله ﷺ مسح نعليه تحتهما جوربان قاصداً لمسحه ذلك إلى جوربيه لا إلى نعليه ، ومسحه على النعلين فضل ، وقد بين ذلك ما حدثنا علي بن معبد ثنا العلاء بن منصور نا يحيى عن أبي سنان عن الضحاك بن عبد الرحمن عن أبي موسى أن رسول الله ﷺ مسح على جوربيه ونعليه . حدثنا أبو بكرة نا أبو عاصم عن الثوري عن أبي قيس عن هذيل عن المغيرة بن شعبة مثله ، فأخبر أبو موسى والمغيرة عن المسح النبوي على ما كان منه ، وقد روى عن ابن عمر في ذلك وجه آخر ، وهو ما حدثنا ابن أبي داود نا أحمد نا ابن أبي فُديك عن ابن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر كان إذا توضأ ونعلاه في قدميه مسح ظهور قدميه بيديه ، ويقول : كان رسول الله ﷺ يفعل هكذا ، فأخبر ابن عمر أن رسول الله ﷺ قد كان في وقت ما كان يمسح على نعليه يمسح على قدميه ، فقد يحتمل أن يكون المسح على قدميه هو الغرض ، وما مسح على نعليه كان فضلا -انتهى كلامه ملخصاً- .

وفيه أيضاً ما حصله أنهم أجمعوا على أن الخفين إذا تخرقا حتى تبرز القدمان أنه لا يجوز المسح عليهما ، فكذلك النعلان ؛ لأنهما لا يستران القدمين -انتهى- وقال الحافظ ابن حجر : هو استدلال صحيح ، لكنه منازع في نقل الإجماع المذكور -انتهى- .

وأجاب عنه العيني في "عمدة القاري" بأن مذهب الجمهور أن مخالفة الأقل لا تضر الإجماع ، ولا يشترط فيه عدد التواتر عند الجمهور -انتهى- وكان ﷺ يصلي متنعلا وحافياً ، كما مرّ تفصيله وتحقيق الحق فيه . وقد روى أبو نعيم في الحلية في ترجمة عمر رضي الله عنه أنه قال : كان أول إسلامي أن دخلت في أستار الكعبة في ليلة ، فجاء رسول الله ﷺ ودخل الحجر وعليه نعلاه ، فصلى ما شاء الله ثم انصرف ، فاتبعتُه فقال : من هذا؟ قلت : عمر قال يا عمر : ما تتركني ليلا ولا نهاراً ، فخشيت أن يدعو عليّ ، فقلت : أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله .

وكان يطوف متنعلا ، وكان يحب التيامن في تنعله بل في شأنه كله ، وفيه فائدة ذكرها ابن الجوزي ، وهي أن من واظب على البداية باليمين في لبس النعل والخلع باليسار أمن من وجع الطحال . وكان يخلع النعال حين يجلس يتحدث ، فإنه من باب حسن المعاشرة ، وكان يخلعهما حين ينام ، كما يعلم مما رواه مسلم وغيره عن عائشة رضي الله

عنها قالت: لما كانت ليلتي أتى رسول الله عندي، فوضع رداءه وخلع نعليه، فوضعهما عند رجليه، وبسط طرف إزاره على فراشه، فاضطجع فلم يلبث إلا ريث ما ظنّ أن قد رقدتُ، فأخذ رداءه رويدا وانتعل رويدا، وفتح الباب رويدا، فخرج فجعلت درعي في رأسي، وتقنّعت إزاري، ثم انطلقت على إثره حتى جاء البقيع، الحديث بطوله.

وكان يتنعل قائمًا وقاعدًا، وكان يمشي في نعل واحدة إذا انقطع شسعه، وكان يكره أن يطلع شيء من قدمه من نعله، رواه أحمد في كتاب الزهد، وأبو القاسم بن عساكر عن زياد بن سعيد رضي الله تعالى عنه.

وكان لا يتخذ من النعل زوجين، كما روى المؤرخ السمهودي في "الوفاء" بسنده عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: ما رفع رسول الله ﷺ قط غداء لعشاء، ولا عشاءً لغداء، ولا اتخذ من شيء زوجين، ولا قميصين ولا ردائين ولا إزارين، ولا زوجين من النعال، وسنده ضعيف على ما نصّ عليه بعض المحدثين، ويؤيده ما في "النور الزاهر الساطع في سيرة ذي البرهان القاطع" لابن فهد المكي الهاشمي، وغيره من كتب السير أنه عليه الصلاة والسلام: كان له نعلان وثمانية أزواج خفاف.

وفي "سيرة ابن سيد الناس": كانت له ﷺ أربعة أزواج خفاف أصابها من خيبر، ونعلان سبتيان، وخف ساذج أسود من هدية النجاشي -انتهى- لكن جزم بعض الحفاظ أنه كانت له نعل من طاق واحدة، ونعل من أكثر، كما دلت عليه عدة أخبار، وحسّنه الزرقاني في "شرح المواهب اللدنية"، والله أعلم بحقيقة الحال.

وكان ﷺ يلبس النعال المخصوفة ويصلي فيهما[1]، رواه ابن عساكر والنسائي في "سننه"، والحافظ أبو نعيم الإصبهاني والترمذي في "الشمائل"، وأحمد في "المسند" وغيرهم، وهو على ما في القاموس، وشروح "الشمائل" عبارة عن ضم شيء إلى شيء يقال: خصف النعل خرزها وخاطها، ووضع طاقًا على طاق.

وقال بعضهم: فيه رد على من زعم أن نعل النبي ﷺ كانت من طاق واحدة، وأن العرب كانت تتمدح به، وتجعله من لباس الملوك، وهو المراد من قول بعض الأنصار

---

(١) از عمر بن حريث منقول ست كه ديدم رسول خدا را كه ادامى كرد نماز را در نعلين مخصوفتين، يعنى در دو نعل كه هر يكى را باين طرح دوخته بودند كه يك جلد بر جلد ديگر بود، كذا في شرح الشمائل لبابا حاجي رحمه الله. (منه)

للنبي ﷺ: يا خير من يمشي بنعل فرد، ورد بأنه كانت له نعل من طاق، ونعل من أكثر. فلا منافاة، كذا في "شرح المواهب" وغيره.

تنبيه:

قد يقال: كيف استعمل النبي ﷺ نعلا مخصوفة؟ وقد نهى عنه حيث قال: إذا تخففت أمتي بالخفاف ذات المناقب الرجال والنساء وخصفوا نعالهم تخلى الله عنهم، رواه الطبراني في "المعجم الكبير" عن ابن عباس مرفوعًا، فإنه يدل على أن خصف النعال أمر شنيع موجب لغضب الله تعالى.

والجواب عنه: يعلم من شرح العلامة عبد الرؤوف المناوي الشافعي للجامع الصغير، حيث قال في شرح هذا الحديث: إذا تخففت أمتي بالخفاف ذات المناقب، أي لبست الخفاف الملونة، أو البيض المزينة، أو المجعول عليها رقاع زينة، ففي القاموس: نقب الخف رقعه، الرجال والنساء مشتركين فيها وخصفوا نعالهم وكان القياس خصفت أي الأمة، لكن غلب لأنه الأصل، تخلى الله عنهم أي ترك حفظهم وأعرض عنهم، ومن تخلى عنهم فهو من الهالكين، وأصل الخف ترقيع النعل أو خرزها أو نسجها، ويظهر أن المراد أنها جعلوها براقة لامعة متلونة لقصد الزينة، قال الراغب: الأخصف والخصيف الأبرق من الطعام، وفي الميزان من حديث أبي هريرة: خصال آل قارون لبس الخفاف الملونة، وجر نعال السيوف، وكان أحدهم لا ينظر إلى وجه خادمه تكبرًا، فلعل الإشارة بالخفاف في الحديث المشروح إلى ذلك.

وقضيته: أن المراد بالنعال ههنا نعال السيوف، وفي الحديث النهي عن لبس الخفاف المزينة والنعال المذكورة ونحوها مما ظهر بعده من البدع والتحذير منه، وأنه علامة على حصول الوبال والنكال، وأما لبس الخف الخالي عن ذلك فمباح، بل مندوب، فقد كان للمصطفى عدة خفاف، وكان الصحب يلبسونها حضرًا وسفرًا -انتهى كلامه-.

قال العلامة المقري في "فتح المتعال": ما وقفت في الحديث المذكور على كلام أجمع من هذا الكلام لمحدث العصر علامة مصر سيدي عبد الرؤوف أفسأ الله في أجله، وقد لقيته بالقاهرة المحروسة، وزرته في بيته، وجاء إلى بيتي -انتهى-.

وكان ﷺ يخصف نعله في بيته، ويعمل ما يعمل الرجال في بيوتهم، كخياطة

الثوب، وحلب الشاة، رواه أحمد في "مسنده"، وابن عساكر وابن حبان وغيرهم، وقال الحافظ الزين العراقي في "ألفية السيرة":

يخصف نعله يخيط ثوبه … يحلب شاته ولن يعجبه
يخدم في مهنة أهله كما … يقطع اللحم لحما قدما

وأخرج الحافظ أبو عبد الله ابن مندة في كتاب الصحابة من طريق عيسى عن المغيرة البصري عن الهيثم بن ليمون عن حكيم بن حجدم أراه عن أبيه، وكانت له صحبة قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلب شاته ورقع قميصه وخصف نعله وواكل خادمه وحمل من سوقه فقد برئ من الكبر». قال الحافظ ابن حجر في "كتاب الإصابة في أحوال الصحابة": إسناده ضعيف.

وكان لنعله قبالان[1]، أي لكل واحد من نعليه، هو بالكسر ككتاب اسم لزمام بين الأصبع الوسطى والتي تليها، كذا في القاموس، وقد روى ذلك في روايات كثيرة رواها ابن عساكر والترمذي في "الشمائل"، والبخاري في "صحيحه"، وأبو داود وابن ماجه والترمذي في "صحيحه" وغيرهم، وفي رواية ابن سعد عن جابر أن محمد بن علي أخرج لي نعل رسول الله ﷺ، فأراني معقبة لها قبالان، وروى أيضًا عن هشام بن عروة قال: رأيت نعل رسول الله ﷺ مُخَصَّرة معقبة لسنة لها قبالان، وروى عن هشام بن عروة قال: رأيت نعل رسول الله ﷺ مخصرة معقبة لسنة لها قبالان.

قال الزرقاني في "شرح المواهب": المخصرة التي لها خصر رقيق، أو التي قطع خصراها، والملسن ما فيه طول ولطافة على هيئة اللسان، وقيل: التي جعل لها لسان، وهو الهيئة الثابتة في مقدم النعل، كما في "النهاية" -انتهى-.

وفي "شرح الشمائل" للعراقي: أما ما في رواية أبي الشيخ عن يزيد بن أبي زياد أنه قال: رأيت نعله ﷺ مخصرة ملسنة ليس لها عقب مع قوله في حديث هشام بن عروة

---

(۱) قبال -بالکسر- زمام نعل را می گویند، یعنی تاسمه که میان دو انگشت می باشد، علامه بابا حاجی در شرح شمائل می نویسند منقول است از بعضی ائمه که آن حضرت ﷺ یك زمام را میان انگشت ابهام وانگشتے که به پهلوی آنست می نهاد، ودیگر میان انگشت میانه وانگشتی که به پهلوی او است می نهاد، وجمع می شدند هر دو زمام بسوئے تاسمه که بر ظهر قدم می بود که آن را شراك میگویند. (منه رحمه الله)

معقبة، فيمكن الجمع بينهما بأن يزيد بن زياد لم يطلق العقب، وإنما قال ليس لها عقب خارج، وأثبت هشام كونها معقبة، أي لها عقب من سيور تضم الرجل، كما يفعل في كثير من النعال، أو يكون لها عقب غير خارج -انتهى-.

وروى الطبراني والبزار بسند رجاله ثقات والترمذي في الشمائل عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: كان لنعل رسول الله قبالان، ولنعل أبي بكر قبالان، ولنعل عمر قبالان. وأول من عقد[1] عقداً واحداً عثمان رضي الله عنه.

الفصل الثاني:

في الأمور المتفرقة التي لا توجد إلا في قليل من الزبر المتعلقة بالنعال النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتحية، فمن ذلك ما اشتهر فيما بين القُصّاص أن النبي ﷺ أسرى في ليلة المعراج بنعله، فلما ذهب إلى السموات العلى، ووصل إلى العرش المعلى أراد يخلع نعليه تأدباً، ونظراً إلى قوله تعالى لموسى: ﴿اخلَعْ نَعلَيكَ إنّكَ بِالوَادِ المُقَدّسِ طُوى﴾ فنودي من الملك المعلى الأعلى: يا محمد! لا تخلع نعليك، وقد ذكر بعض الشعراء والمداحين أيضاً هذه القصة في أشعارهم ودواوينهم، وانتشر ذلك في عوامهم وخواصهم، فمن ذلك قول البعض:

يا ناظراً تمثال نعل نبيه	قبّل مثال نعاله متذللا
واذكر به قد ما علت في ليلة	الإسراء به فوق السموات العلى
واخضع له وامسح جبينك ولتكن	متبركا أبدا به متوسلا

وقال محمد بن فرج السبتي:

رأيت مثال النعل نعل الذي به	إلى حضرة القدس العلية قد أسرى
رعى الله منها أي نعل كريمة	برجل علت فخرا على قمة النسر
رُوي أنه نودي وقد رام خلعها	وما الحياء في وجنتيه معا يجري
رسولي لا تخلع تشرف بوطيها	بساطي يا معنى جودي ويا سري
رفعتُ لواء المكرمات جميعها	بيمنى العلى والناس في قبضة الذرة

---

(١) يعني أول من اختار العقد الواحد أي القبال الواحد عثمان، ولعل وجهه التنبيه على أن العقد الواحد ليس بمكروه. (منه رحمه الله)

وقال الأديب الفاضل شرف الدين عيسى بن سليمان المصري:

وعلى الصراط غدا تسير بيمنها كالطير أو كالبرق في نيل السري
أعظم بها نعلا مشت فوق الثرى وبها تشرفت الجباه من الورى

وقال محمد بن فرج من أدباء البلدة السبتية، وهي بلدة عظيمة بالمغرب، وإليها ينسب القاضي أبو الفضل عياض صاحب "الشفاء" و"المشارق"، ووجه تسميتها بها مبسوط في "أزهار الرياض في أخبار عياض" للعلامة المقري:

ضممت نعال المصطفى رجلة التي بها شرف الله السموات والأرضا
ضعوها كمثلي فوق رؤسكم فقد زكا من رأى تعظيم مقدارها فرضا

وقد كنتُ حين سمعت هذه القصة من بعض الوُعاظ أقول في نفسي: إن وقوع هذا الأمر ليس ببعيد بالنسبة إلى رفعة قدر المصطفى ﷺ، فإن الله تعالى فضله على العالمين، وشرف بقدمه السموات والأرضين، فلا بعد في أن يسرى به بنعله، ويقول له: لا تخلع نعليك، لكنه ما لم يثبت ولو من رواية ضعيفة لا نجترئ على التكلم به إلى أن اطلعت على كلام المقري وغيره، فزال ترددي، وذهب تحيري، وناديت على رؤس المجالس أن هذه القصة موضوعة مخترعة مختلقة.

قال في "فتح المتعال": قد صرّح السبتي في عدة قصائد وغيرها بأن النبي ﷺ أسري بنعله الكريمة، وزاد أنه قد أراد خلعها فنودي لا تخلع، وتبعه على ذلك صاحبنا أبو الحسن علي بن أحمد الخزرجي حفظه الله، ووقع مثل ذلك في كلام الشيخ عبد الرحيم البرعي وغير واحد من مادحيه ﷺ، مع أني لم أر ما يعضد ذلك من كتب السنة بعد الفحص الشديد، فالصواب ترك ذلك، إذ لم يثبت الآن، ومثل هذا لا يقدم عليه إلا بتوقيف، وقد أنكره غير واحد من حفاظ الإسلام وحملة السنة ونقاد الحديث وصيارفته، وشنعوا على من قاله، وصرّحوا بأنه موضوع مختلق، فعهدة وضعه على من مثله غير مبين لوضعه، واتباع المحدثين في هذا المقام متعين، فإن صاحب البيت أدرى بما فيه، وقد سئل الإمام رضي الدين القزويني رحمه الله عن وطي النبي ﷺ العرش بنعله، وقول الرب جل جلاله لقد شرف العرش بنعله، فليس بصحيح وليس بثابت، بل وصوله إلى ذروة العرش لم يثبت في خبر صحيح، ولا حسن ولا ثابت أصلا، وإنما صح في الأخبار انتهاؤه إلى سدرة المنتهى فحسب، وأما إلى ما وراءها فلم يصح، وإنما

ورد ذلك في أخبار ضعيفة أو منكرة لا يعرج عليها -انتهى جوابه-.

وقد قال البعض المعتمد عليهم من المحدثين بعد ما نقل الجواب المذكور ما ملخصه أن ما ذكره الشيخ رضي الدين هو الصواب، وقد وردت قصة الإسراء مطوّلة ومختصرة عن نحو أربعين صحابيا، وليس في حديث أحد منهم أنه ﷺ كان في تلك الليلة في رجله نعل، وإنما ذلك شيء وقع في نظم بعض القصاص الجهلة، ولم يذكر العرش، وإنما قال: أتى البساط فهمّ بخلع نعليه، فنودي لا تخلع، وهذا باطل لم يذكر في شيء من الأحاديث بعد الاستقراء التام، ولم يرد في حديث صحيح ولا حسن ولا ضعيف أنه عليه الصلاة والسلام جاوز سدرة المنتهى، بل ثبت أنه انتهى إليها، كما في أكثر أحاديث المعراج، وفي بعضها لم يذكر السدرة، بل ذكر فيه أنه انتهى إلى مستوى سمع فيه صريف الأقلام، ومن ذكر أنه جاوز ذلك فعليه البيان، وأنى له بذلك، ولم يرد في خبر ثابت ولا ضعيف أنه ﷺ رقي العرش، ولا أعلم خبرا ورد فيه أنه رأى العرش إلا ما رواه ابن أبي الدنيا عن أبي المخارق قال رسول الله ﷺ: مررت ليلة أسري بي برجل مغيب في نور العرش، قلت: من هذا الملك؟ قيل: لا، قلت نبي، قيل لا، قلت من هو؟ قيل: هذا رجل كان في الدنيا لسانه رطب من ذكر الله، وقلبه معلق بالمساجد، الحديث، وهو خبر مرسل لا تقوم به الحجة في هذا الباب، وما ذكر في السؤال السابق من أنه رقي العرش بنعله فقاتل الله من وضعه، ما أعدم حياءه وآدابه، وما أجرأه على اختلاق الكذب على سيد المتأدبين ﷺ -انتهى كلام المقري-.

وفي "شرح المواهب اللدنية" للزرقاني بعد نقل جواب الشيخ الرضي القزويني وغيره بعض المحدثين المذكورين ما حاصله: أن ما ذكره هذان العلاّمتان أنه لا أصل لرقيه ﷺ العرش، وأنه لا أصل لوطءه السماوات العلى بنعله تحقيق حسن، لكن في دعوى بعض المحدثين المذكور أنه لم يرو أنه جاوز لسدرة المنتهى لا في حديث ضعيف ولا في حديث حسن، ولا في حديث صحيح نظر، فقد أخرج ابن أبي حاتم عن أنس أنه عليه الصلاة والسلام لما انتهى إلى سدرة المنتهى غشيته سحابة فيها كل لون، فتأخر جبريل، والشيخ رضي الدين القزويني الذي صوّب هذا المحدث كلامه قد اعترف بورود هذا بقوله وأما إلى وراءها... إلخ -انتهى-.

وبالجملة فرقيه ﷺ على السموات بنعله ووطيه به لم يثبت، وما لم يثبت لا يجوز

لنا أن نجترئ على ذكره، بل يجب علينا أن لا نذكره إلا وكونه موضوعا منضم معه، كما في نظائره من الأخبار الموضوعة والقصص المجعولة، والله أعلم بحقيقة الأمور، وإليه ترجع الأمور.

ومن وصل قد ذكر القاضي عياض في "الشفاء" في الأسماء النبوية صاحب النعلين، وقال الخفاجي في شرحه: وقد ورد تسميته به في الإنجيل، وفي كيفية نعليه ﷺ مفصل أفرده بعض أهل العصر بالتأليف[1]، وكان له ﷺ نعلان سبتيان، أي لا شعر عليهما، وما قيل من أنه سمي بصاحب النعلين لما فيه من مخالفة أهل الجاهلية من تنعلهم في رجل واحدة، وقد ورد النهي عنه في الحديث الأولى تركه -انتهى كلامه-.

وصل:

صاحب النعلين لقب به عبد الله بن مسعود من بين الصحابة، كما روى أبو نعيم في "حلية الأولياء" عن عبد الله بن شداد بن الهاد أن عبد الله كان صاحب الوسادة والسواك والنعلين.

وقال في "تهذيب أسماء الرجال": عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحرث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن إلياس أبو عبد الرحمن الهذلي، وأمه أم عبد بنت عبد، لها صحبة أسلم قديمًا، وهاجر الهجرتين، وشهد بدرًا والمشاهد كلها، وكان صاحب نعل رسول الله ﷺ، روى عنه وعن سعد بن معاذ وعمر وصفوان بن عسال، وعنه ابناه عبد الرحمن وأبو عبيد، وابن أخيه عبد الله بن عتبة بن مسعود، وأبو سعيد الخدري، وأنس وجابر وابن عمر وأبو موسى الأشعري والحجاج بن مالك الأسلمي، وأبو أمامة وطارق بن شهاب وأبو الطفيل وابن الزبير وابن عباس وأبوثور الفهمي وأبو رافع مولى النبي ﷺ وعبد الله بن الحارث الزبيدي وعمرو بن الحارث وأبو شريح وامرأته زينب بنت عبد الله الثقفية، وعلقمة والأسود بن يزيد، ومسروق والربيع بن خثيم، وزيد بن وهب، وأبو وائل شقيق بن سلمة، والحارث بن سويد التميمي، وربعي بن خراش، وزر بن حبيش، وأبو عمرو الشيباني وعبد الله بن شداد بن الهاد، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وعبدة بن عمرو

(١) لعله أراد به المقري. (منه رحمه الله)

السلماني ، وأبو عثمان النهدي ، وأبو الأحوص عوف بن مالك ، وأبو ميسرة عمرو بن شرحبيل ، وعمرو بن ميمون الأودي وقيس بن أبي حازم ، وأبو عطية مالك ، والمستورد بن الأحنف ، وهذيل بن شرحبيل ، وأبو الأسود وآخرون ، قال البخاري : مات بالمدينة ، وقال أبو نعيم وغيره : مات سنة ٣٢ اثنين وثلاثين ، وقال يحيى بن بكير : سنة ثلاث وثلاثين ، وقيل : مات بالكوفة ، والأول أثبت -انتهى كلامه- .

زاد الحافظ بن حجر العسقلاني في "تهذيب التهذيب" : قلت قال النبي ﷺ : إنك غلام معلّم ، وذلك في أول الإسلام ، وآخى النبي ﷺ بينه وبين سعد بن معاذ ، وقال ابن حبان : صلى عليه الزبير ، وقال أبو نعيم : كان سادس الإسلام ، وصح أن ابن مسعود قال : أخذت من فيّ رسول الله ﷺ سبعين سورة -انتهى كلامه- .

وروى البخاري في "صحيحه" عن إبراهيم النخعي قال :

دخلت الشام فصليت ركعتين ، فقلت : اللّهم يسّر لي جليساً فرأيت شيخاً مقبلا ، فلما دنا قلت : أرجو أن يكون استجاب الله ، فقال : من أين أنت قلت : من أهل الكوفة ، قال : أفلم يكن فيكم صاحب النعلين والوسادة والمطهرة ، أو لم يكن فيكم الذي أُجير من الشيطان ، أو لم يكن فيكم صاحب السر الذي لا يعلمه غيره ، كيف قرأ ابن أم عبد والليل ، فقرأت ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾ و ﴿الذَّكَرَ وَالأُنثَى﴾ قال الشيخ : أقرأنيها النبي ﷺ فاه إلى فيّ . قال في "شرح صحيح البخاري" : المراد بصاحب النعلين ابن مسعود ؛ لأنه كان يحمل نعل رسول الله ﷺ ويلبسه وينزعه ، والمراد بصاحب السر حذيفة ، والمراد من الذي أجير من الشيطان عمّار ، وذلك الشيخ الذي لاقى إبراهيم هو أبو الدرداء رضي الله عنهم ، وقوله فاه إلى فيّ أي جاعلا فاه إلى فيّ .

وقال ابن حجر في "فتح الباري" : صاحب النعلين في الحقيقة هو النبي ﷺ ، وقيل لابن مسعود صاحب النعلين مجازا ؛ لكونه كان يحملهما -انتهى- .

قلت : إن أريد من الصاحب الصاحب بمعنى من يصحب النعل فلا مجاز في أحدهما ؛ لأن الذي لقب النبي ﷺ معناه صاحب نعلي نفسه ، والذي لقب به ابن مسعود معناه مصاحب نعلي سيده ﷺ ، وإن أريد بالصاحب الذات فكلاهما مجاز بالحذف ، والمعنى صاحب لبس النعلين وحمل النعلين ، فأي وجه إلى تخصيصه اللقب النبوي بالحقيقة ، ولقب ابن مسعود بالمجاز ؟

وروى الترمذي في "صحيحه" عن خيثمة بن عبد الرحمن بن أبي سبرة قال: أتيت المدينة فسألت الله أن يتيسر لي جليسا صالحا، فيسر لي أباهريرة، فجلست إليه، فقلت: إني سألت الله أن تيسر لي جليسا صالحا، فوفقت لذلك، فقال: من أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة، جئت ألتمس الخير وأطلبه، فقال: أليس فيكم سعد بن مالك مجاب الدعوة، وابن مسعود صاحب طهور رسول الله ﷺ ونعليه، وحذيفة صاحب سرّ رسول الله ﷺ، وعمّار الذي أجاره الله من الشيطان على لسان نبيه، وسلمان صاحب الكتابين؟ قال قتادة: الكتابان الإنجيل والقرآن، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.

وصل: لقب علي المرتضى من بين الأصحاب بخاصف النعل، لأنه كان يخصف النعل النبوي، وذلك من حديث رواه أحمد وأبو يعلى وابن حبان والحاكم، وقال: على شرط الشيخين، وأبو نعيم في "الحلية"، والبغوي في "شرح السنة": عن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن، كما قاتلت على تنزيله، قال أبو بكر: أنا هو يا رسول الله! قال لا، قال عمر: أنا هو، قال: لا، ولكن خاصف النعل، وكان علي رضي الله عنه قد أخذ نعل رسول الله ﷺ وهو يخصفها.

وروى الترمذي وصححه عن ربعي بن خراش عن عليّ رضي الله عنه قال: لما كان يوم الحديبية خرج إلينا ناس من المشركين، فيهم سهل بن عمرو، فقالوا: خرج إليك يا رسول الله ناس من أبنائنا وأرقائنا ليس فيهم فقه، فقال: يا معشر قريش ليبعثن الله عليكم من يضرب رقابكم على الدين، قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال: هو خاصف النعل، وكان قد أعطى عليا نعله يخصفها" الحديث.

وصل:

اعلم أن علماء هذه الأمة قديمًا وحديثًا تعرضوا لمثال النبوي وتصويره، وهم كثيرون، فمنهم الإمام أبو بكر بن العربي، والحافظ أبو الربيع بن سالم الكلاعي، والكاتب أبو عبد الله وأبو عبد الله بن رشيد الفهري، وأبو عبد الله محمد بن جابر الوادي، وخطيب الخطباء أبو عبد الله بن مرزوق التلمساني وابن البراء التونسي، وأبو إسحاق إبراهيم بن الحاج الأندلسي المغربي، وعنه أخذ ابن عساكر المثال، وابن أبي الخصال، وابن عبد الله المراكشي وغيرهم من علماء المغرب، ومن علماء المشرق الحافظ

أبو القاسم بن عساكر، وله تأليف مستقل فيه، وتلميذه البدر، والحافظ زين الدين العراقي، وابنه أبو زرعة والسراج البلقيني، والشيخ يوسف المالكي والحافظ السخاوي، ومعاصراه السيوطي والقسطلاني وغيرهم، والمعتمد عليهم في هذا الباب أهل المغرب، فإن المعتمد عليه في المشرق في هذا الباب هو ابن عساكر، فإن من جاء بعده صار عيالا عليه، وهو لم يأخذه إلا عن ابن الحاج المغربي، وهذا كله فيمن كان من العلماء بعد سنة خمسمائة، وأما قبلها فالمشارقة هم المرجوع إليهم في هذا الباب.

وسببه أن النعل النبوية كانت موجودة بين أهل المشرق عند بني أبي الحديد، ... بالمدرسة الأشرفية، وقصته على ما في "فتح المتعال" وغيره أن النعل النبوية كانت موجودة عند أم المؤمنين ميمونة رضي الله تعالى عنها، وعنها توارثتها ورثتها إلى أن حصلت بيد بني أبي الحديد، ولم يزالوا يتوارثونه إلى آخرهم موتا، فترك ثلاثين ألف درهم، وترك تلك النعل وولدين، فقال أحدهما للآخر: تأخذ المال أو تأخذ القدم، فاصطلحا على أن أخذ أحدهما المال، والآخر القدم، فذهب به إلى أرض العجم، وبعث إلى الملك أشرف بن العادل مالك الشام ليتبرك به، فطلب منه أن يقطع له منه قطعة يتبرك بها، ثم قال له: أنت شيخ كبير ما تفعل بذلك، أعطني هذا النعل، وأعطيك بدلها قرية فقبل، ثم إن الملك الأشرف استوطن مدينة دمشق، فابتنى بها دار الحديث، ووقف لها وقفا كثيرا، وجعل الجانب القبلي منها مسجدا للصلاة، وجعل شرقي محراب المسجد بيتا لتلك النعل، وسمرها بمسامير من فضة على تابوت من أبنوس، وجعل له قفلا من فضة، وأرخى عليه ثلاثة ستور من حرير أخضر وأحمر وأصفر، وجعل له بابا كبيرا مصفحا بالنحاس كأنه ذهب، وجعل له يوم الخميس والاثنين يفتح فيه، ويتبرك به، كذا ذكره ابن رشيد وغيره من المؤرخين.

قال في "فتح المتعال": قد كان أهل دمشق وغيرهم يستشفعون بهذه النعل المباركة عند نزول المعضلات بهم فيرون بركتها، وقد حلت بهم مظلمة عظيمة أيام الناصر محمد بن قلاوون على يد نائبه سيف الدين بالشام، وذلك أنه قرر على أهل دمشق ألفا وخمسمائة فارس، وكانت العادة مائتي فارس، فعجز عن ذلك أهل دمشق وأغلقت البلد، وأمر نائب السلطنة بكتابة الأسواق وجميع أملاك دمشق ليوظف عليها، فضج الناس وشكوا إلى القضاة والخطباء والأئمة، فتواعد الجميع على الطلوع إلى القلعة

المذكور، فلما كان يوم الاثنين ثالث عشر جمادى الأولى من عام أحد عشر وسبعمائة أخذ الخطيب جلال الدين القزويني صاحب "تلخيص المفتاح" و "الإيضاح" المصحف المكرم العثماني، ونعل النبي ﷺ من دار الحديث الأشرفية، وأعلام الجمع التي تكون بين يدي الخطيب، وخرج من باب الفرج ومعه العلماء والفقهاء والمؤذنون وعامة الناس، فلما وصلوا إلى النائب سيف الدين واستغاثوا أمر بضربهم، وقال للجلال القزويني حين سلّم عليه: لا سلّم الله عليك، وضربت النقباء الناس، ورموا المصحف والنعل الشريفة، وأخذوا القزويني إلى القصر، وخلص العوام المصحف والنعل والأعلام، ودخلوا البلدة، فما مضت عشرة أيام إلا وقد أخذ الله سيف الدين النائب، فقيّد وسُجن بأمر الناصر محمد بن قلاوون، وناله من الإهانة ما هو مشهور، وكل ذلك لتهاونه بالنعل النبوية والمصحف الشريف، وفرج الله عن أهل دمشق، وفرحوا بانتقام الله من هذا النائب.

قلت: وقد طلبت عن أمر هذه النعل في زماننا هذا، فلم أجده لها عند أحد مما سألته خبرًا، وأظنّ أنها ذهبت في فتنة تيمور لنگ حين خرّب دمشق وحرقها سنة ثلاث وثمانمائة، وقد سئل بعضهم عن تاريخ تخريب تيمور لدمشق، فقال: سنة خراب يعني أن لفظ خراب هو التاريخ، وهذا نحو قوله: لما سئل عن سنة قيامه، فقال: سنة عذاب، يعني سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة، وهاتان توريتان عظيمتان، ثم بعد كتابتي لما ذكرته بمدة وقفت على نور نبراس على سيرة ابن سيد الناس للحافظ برهان الدين، فإذا فيه نحو ما ظننته مع زيادة، ونصه: كان قد بقي نعلان بدمشق، كل فردة في مكان واحدة بالأشرفية دار الحديث بقرب القلعة، ولشيخنا الإمام المحدث أمين الدين المالكي:

وفي دار الحديث لطيف معنى ... وفيها منتهى أربي وسولي
أحاديث الرسول على تتلي ... وتقبيلي لآثار الرسول

والفردة الثانية في المدرسة الدماغية المعروفة للشافعية، ذهبتا في وقعة تمر لنگ، فلا يدري أين ذهبتا، وفي آخر مصر مكان على النيل محكم البنيان، وفيه خزانة من خشب، وعليها عدة ستور، وداخل الخزانة عتبة صغيرة فيها من الآثار النبوية قطعة من قصعة، وميل من نحاس أصفر، وقد زرناها غير مرة، انتهى كلام الحافظ الحلبي، وذكر المقريزي المؤرخ المصري في "تاريخه" المسمّى بـ "السكوك" ما معناه أن السلطان سيف

الدين جقمق لما غضب على القاضي زين الدين عبد الباسط، وأمر بجعله في البرج، ودخل عليه والي القاهرة، وأمره أن يخلع جميع ما كان عليه من الثياب والعمامة، ومضى بها الوالي وبما في أصابع يديه من الخواتيم، فوجد في عمامته قطعة أديم، ولما سئل عنها قال: إنها من نعل النبي ﷺ، ونعله كانت من التي بالأشرفية بالشام، وكان لهذا القاضي الجاه الطويل العريض، والتصرف في مملكة الشام، فلا يبعد أن يحصل ذلك كله ببركة النعل -انتهى كلام المقري في "فتح المتعال"-

هذا وإن شئت مقدار النعل النبوي طولا وعرضًا، والاطلاع على كيفيته ومثاله، فارجع إلى "فتح المتعال"، فإن المقري جزاه الله تعالى ذكر فيه الاختلاف في مثال النعل النبوي على ستة أقوال، وبينه بغاية البسط والتفصيل، ففي ذكرها غنية.

وصل:

هل يجوز تقبيل النعال النبوية لو وجدت أو مثالها عند فقدها، ومسه بالأيدي، ووضعه على الرأس، ونحو ذلك؟ فالجواب أن المداحين من العلماء والعظماء قد حثوا على هذه الأمور، وجوّزوا تقبيل النعل النبوي ومثاله، قال الحافظ زين الدين العراقي في "ألفية السيرة":

ولعله الموصوفة الكريمة طوبى لمن مسها بها جبينته
لها قبالان بسيرهما سبتيان سبتوا شعرهما
وطولها شبر وأصبعان وعرضها مما يلي الكعبان
سبع أصابع وبطن القدم خمس وفوق ذا ست فاعلم
ورأسها محدود عرض ما بين القبالين أصبعان اضبطهما

وقال الشيخ فتح الحلبي معاصر المقري:

مثالك يا نعال أعلى النجبا بأسرار بينها شهدنا العجبا
من مرغ فيه خده مبتهلا قد قام له بما قد وجبا

وقال أيضًا:

مثال النعل مسها القدم التي بأخمصها السبع السموات تحلت
فيا نعم من نعل ونعم مثالها به كرب القلب المعنى تجلت

فالصق به الخدين والثمه شاكرًا فكم نعم فيه لذي العرش حلت

وقال أيضًا:

ولقد رأيت مثال نعل محمد فاشتد شوقي عند ذلك وهاجا

فظللت أمسح وجنتي بشسعه مسحا وأجعله برأسي تاجا

وقال المقري

أكرم بتمثال حكى نعل من فاق الورى بالشرف الباذخ

طه أمين الله في وحيه مكينه ذو المنصب الشامخ

طوبى لمن قبّله مبتغا بلثمه عن حبه الراسخ

صلى عليه الله ما سطرت أخباره في كتب الناسخ

وقال الشيخ فتح الله:

مثال نعل يوطى المصطفى سعدا فامدد إلى لثمه بالذل منك يداً

واجعله منك على العينين معترفًا بحق توقيره بالقلب معتقداً

وقبّله وأعلن بالصلاة على خير الأنام وكرر ذاك مجتهداً

وقال السيد محمد بن موسى الحسيني المالكي، معاصر المقري أيضاً:

مثال نعال المصطفى أشرف الورى به مورد لا تبتغي عنه مصدراً

فقبله لثماً وامسح الوجه موقنًا بنية صدق تلق ما كنت مضمراً

وقال محمد بن فرج السبتي:

فؤادي لا تشك البعاد فهذه نعالهم فاستشفين بها تشفى

فمن فاتها مثال نعل كريمة بتقبيلها يشفى سقام من استشفى

فهذه الأشعار وغيرها من كلمات المداحين تحث وتحرّض على تقبيل النعال، ومثالها ومسها بالخد وغير ذلك من الأفعال المشعرة بالتبرك والتعظيم.

وقال العلامة ابن الحاج المالكي في المدخل: الحذر الحذر مما يفعله بعضهم من الطواف بقبره عليه الصلاة والسلام، ومسح البناء وإلقاء الثياب والمناديل عليه، وذلك كله من البدع، لأن التبرك إنما يكون بالاتباع، وما كانت عبادة الجاهلية إلا من هذا القبيل، ولأجل ذلك كره علماؤنا التمسح بجدار الكعبة، أو بجدار المسجد، أو المصحف، وتعظيم المصحف قراءته، والعمل بما فيه، لا تقبيله، والقيام له كما يفعله

بعضهم، والمسجد تعظيمه الصلاة فيه واحترامه لا التمسح بجداره، وكذلك الورقة يجدها الإنسان مطروحة فيها اسم الله تعالى أو نبي أو غيره تعظيمها بإزالتها من موضع المهنة، لا بتقبيلها -انتهى كلامه-.

قال المقري: فإن قلت: هذا الذي قاله ابن الحاج من الكراهة فيما ذكر مخالف لما قدمتموه عن غير واحد من العلماء المالكية في لثمهم نعال النبي ﷺ، وأمرهم في كلامهم باللثم، فهل الصواب معهم أو مع ابن الحاج؟ قلت: لعل من فعله قلد من يرى جواز ذلك من علماء الأمة، ولولا أمرهم باللثم والتقبيل لأمكن أن يقال: غلبهم الشوق ففعلوا ما فعلوا.

وحكى جماعة من الشافعية أن الشيخ العلامة تقي الدين أبا الحسن عليا السبكي الشافعي لما تولى تدريس دار الحديث بالأشرفية بالشام بعد وفاة الإمام النواوي أحد من يفتخر به المسلمون، خصوصاً الشافعية، أنشد لنفسه:

وفي دار الحديث لطيف معنى إلى بسط لها أصبوا أداوي
لعلي إن أمس بها بحر وجهي مكاناً مسه قدم النواوي

وإذا كان في آثار من ذكر فما بالك بآثار من شرف الجميع به، وما أحسن قول السيد العلامة أحمد بن محمد البخاري الحنفي مغير البيتي التقي السبكي في غار حراء، المتشرف بمن رفع الله به العالمين:

وفي غار الرسول لطيف معنى نحن إلى جوانبه عظامي
لعلي أن أمس بها بحر وجهي مكاناً مسه قدم التهامي

وقد ثبت عن عبد الله بن عمر وأنس بن مالك وغير واحد من الصحابة التبرك بآثاره، والتوخي موضع صلاته ومواطئ أقدامه الشريفة، والشرب من قدحه، وقد كان عند أنس قدح النبي ﷺ، وعند عائشة بعض ما لبسه، وعند جماعة منهم معاوية رضي الله عنه شعره حتى أمر معاوية أن يدفن معه في قبره تبركاً وتشفعاً -انتهى كلامه-.

وقال أيضاً قبل هذا الكلام: مذهب كثير من العلماء خصوصاً المالكية كراهة التقبيل في غير ما ورد به الشرع، ولذا قال بعض الأئمة عند تكلمه على تقبيل الحجر: وقول عمر: إني أعلم أنك حجر الحديث، أن فيه كراهة تقبيل ما لم يرد به الشرع بتقبيله من الأحجار وغيرها -انتهى كلامه-.

قلت: هذا الحديث رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي والحاكم، وغيرهم عن عمر أنه جاء إلى الحجر الأسود، فقبله وقال: إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولو لا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبّلك ما قبلتك؛ وفي رواية الحاكم: فقال علي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين! هو يضر وينفع، ولو علمت ذلك من تأويل كتاب الله تعالى لعلمت أنه كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ فلما أقروا أنه الرب، وأنهم العبيد، كتب ميثاقهم في رق، وألقمه في هذا الحجر، وأنه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان، ويشهد لمن وافى بالموافاة، فهو أمين الله في هذا الكتاب، فقال له عمر: لا أبقاني الله بالأرض لست فيها يا أبا الحسن!

قال الحاكم: هذه الزيادة ليست على شرط الشيخين، فإنهما لم يحتجا بأبي هارون العبدي، ومن غرائب المتون ما في "مصنف ابن أبي شيبة" في آخر "مسند أبي بكر" عن رجل أنه رأى النبي ﷺ وقف عند الحجر، فقال: إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ثم قبله ثم حج أبو بكر فوقف عند الحجر، فقال: إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولو لا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك، فإن صح هذا الحديث حكم ببطلان زيادة الحاكم، كذا قال القسطلاني في إرشاد الساري شرح البخاري؛ فقول عمر: لولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك، وكذا قول أبي بكر لو صحت روايته يدل على عدم مشروعية تقبيل ما لم يرو تقبيله عن صاحب الشرع، لا على كراهة، فإنه لا يلزم من عدم التقبيل كراهة؛ لاحتمال أن يكون مباحًا.

وذكر جمهور أئمتنا الحنفية أنه لا بأس بتقبيل يد العالم للتبرك، والسلطان العادل لا بغيرهما إن لم يقصد تعظيم إسلامه، وكذا لا بأس بتقبيل الرجل الرجل على وجه البر والمودة، وقال بعضهم: التقبيل على خمسة أوجه:

قبلة المودة للولد على الخد، وقبلة الرحمة لوالديه، وقبلة الشفقة لأخيه على الجبهة، وقبلة الشهوة لمرأته أو أمته على الفم، وقبلة التحية للمؤمنين على اليد، وزاد بعضهم قبلة الديانة للحجر الأسود، ونحوه قبلة عتبة الكعبة أيضًا.

واختلفوا في تقبيل المصحف؛ فمنهم من قال إنه بدعة، ومنهم من قال: لا بأس به؛ لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذ المصحف كل غداة، ويقبله، ويقول:

عهد ربي منشور ، وكان عثمان رضي الله عنه يقبل المصحف ويمسه على وجهه ، وذكر بعض الشافعية أن تقبيل الخبز بدعة مباحة ، ومنهم من حسنه وتبعه بعض أصحابنا ، فهذه أمور صرحوا بحكم تقبيلها ، ولم أرَ أحدًا منهم نص على تقبيل النعل الشريف وأمثاله ، وما يحذو حذوه ، فالأحوط في الإفتاء هو المنع سدًا للذرائع ، وتحرزا عن الزيادة في الشرائع ، كما هو مستنبط من قول عمر رضي الله تعالى عنه .

خـــــاتمـــــة :

نختم بها الرسالة راجيًا من الله تعالى حسن الخاتمة من الأمثال الدائرة على ألسنتهم:

" كاد المتنعل أن يكون راكبًا"

وهو مأخوذ من حديث المتنعل راكب ، ونظيره قوله : كاد العروس أن يكون ملكًا ، وكان الفقر أن يكون كفرًا ، وكان البيان أن يكون سحرًا ، وكاد السيء الخلق أن يكون سبُعًا ، وكاد البخيل أن يكون كلبًا ، وغير ذلك .

ومن الأمثال قولهم : "ذلك الشيء أقرب من شراك النعل" لما هو قريب الوقوع ، قال النبي ﷺ : «الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله والنار مثل ذلك» ، رواه البخاري وأحمد في "مسنده" عن ابن مسعود .

وروى مسلم في كتاب الحج ، والبخاري في كتاب الحج ، وفي باب قدوم النبي ﷺ المدينة ، وفي باب العيادة عن عائشة قالت : "لما قدم النبي ﷺ المدينة وُعك أبو بكر وبلال ، قالت : فدخلت عليهما فقلت : يا أبت كيف تجدك؟ ويا بلال كيف تجدك؟ وكان أبو بكر إذا أخذته الحمى يقول :

كل امرئ مصبَّح في أهله ... والموت أدنى من شراك نعله

وكان بلال يقول إذا أقلعت عنه الحمى :

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة ... بوادٍ وحولي أذخر وجليل

وهل أردن يوما مياه مجنة ... وهل تبدونَ لي شامة وطفيل

قالت عائشة : فجئت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته ، فقال : اللّهم حبِّب إلينا المدينة

كحبنا مكة أو أشد، اللّهم وصححها وبارك لنا في مدها وصاعها، وانقل حماها إلى الجحفة، هذا لفظ رواية البخاري في باب العيادة، وزاد ابن إسحاق في روايته عن هشام وعمر بن عبد الله بن عروة عن عروة عن عائشة عقب قول أبيها: قالت: ثم دنوت إلى عامر بن فهيرة، وذلك قبل أن يضرب علينا الحجاب، فقلت: كيف تجدك يا عامر؟ فقال:

قد وجدت الموت قبل ذوقه كل امرئ مجاهد بطوقه

قال شراح صحيح البخاري: قوله: وعك -بصيغة المجهول- من الوعك، وهو بالفتح بمعنى الحمى أي أصابه الحمى، وقول أبي بكر: مصبح -بفتح الباء- اسم مفعول، والشراك -بكسر الشين المعجمة وتخفيف الراء المهملة- سير النعل، وقال جماعة: إنه السير الرقيق الذي يكون في النعل على ظهر القدم، وحاصل قوله: إن المرء يصاب بالموت صباحا، أو يقال له: صبّحك الله بالخير، وقد يفجؤه الموت بقية نهاره، وقولها: إذا أقلعت عنه -بضم الهمزة- أي أزيلت من الإقلاع، وقول بلال: ألا بالتخفيف لتنبيه، وقوله: ليت شعري للتمني، وقوله: بواد أي بوادي مكة، والإذخر -بكسر الهمزة وسكون الذال المعجمة وكسر الخاء المعجمة آخره راء- نبت طيب بمكة ذو رائحة طيبة، والمجنة -بكسر الميم وفتح الجيم وتشديد النون- وفي بعض الروايات بفتح الميم وكسر الجيم، موضع على أميال من مكة، كان به سوق الجاهلية، والشامة -بشين معجمة وتخفيف الميم- والطفيل -بالطاء المهملة المفتوحة والفاء المكسورة- جبلان بقرب مكة، وقال الخطابي: إنهما عينان، وفي صحاح الجوهري: ما يقتضي أن هذا الشعر ليس لبلال، فإنه قال: كان بلال يتمثل به، وقيل: هذا الشعر لبكر بن غالب بن عامر بن الحارث الجرهمي أنشده بلال.

وفي «عمدة القاري»: الجليل -بالفتح- نبت ضعيف يحشى به خصاص البيوت، وقوله: أردن بصيغة المتكلم، وقوله: وحولي للحال -الحمى- وقول النبي ﷺ: أو أشد، أي بل أشد، والجحفة -بالجيم المضمومة والحاء المهملة الساكنة بعدها فاء- ميقات أهل الشام، كان في ذلك الزمان مسكنا لليهود، وقد أجاب الله دعوة نبيه، فحبب المدينة إليهم أشد من حب مكة، وبارك في مدها وصاعها، ونقل حماها إلى الجحفة، وكان ذلك ببركة النبي ﷺ.

ومن الأمثال قوله لما هو عسير الوقوع: "هو كخصف النعل بالرجل"، قال عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه: لأن أمشي على جمرة أو سيف إذا خصف نعلي برجلي أحب إلي من أن أمشي على قبر، رواه ابن ماجه.

ومنها: "حذو النعل بالنعل"، وهو بالفتح بمعنى القطع، يقال: للشيء الموافق للآخر، قال رسول الله ﷺ: ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية، لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي، رواه الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص.

وروى الحاكم عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: يأتي على أمتي مثل ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى لو كان فيه من نكح بأمه كان في أمتي مثله، إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا واحدة، فقيل له: ما واحدة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي.

وروى أيضا عن كثير بن عبد الله بن عوف عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لتسلكن سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل، ولتأخذن بمثل أخذهم إن شبرا فشبر، وإن ذراعا فذراع، وإن باعا فباع، إلا أن بني إسرائيل افترقت على موسى إحدى وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا واحدة، الإسلام وجماعتهم، ثم إنها افترقت على عيسى اثنتين وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا واحدة. ثم إنكم تكونون على ثلاث وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا واحدة، الإسلام وجماعتهم.

ومنها: قولهم: "طابق النعل بالنعل" إذا توافق الشيئان وتطابقا.

ومنها: قولهم: "اضربي، فإنك ناعلة" يضرب مثلا لمن تقاعد عن أمر فيه طاقة له، وأصله أن رجلا كان معه أمتان: إحداهما: حافية والأخرى: متنعلة. فقال للمتنعلة: اضربي أي اسلكي الضراب، وهي الحجارة، فإنك ذات نعل، كذا ذكره الشيخ شهاب الدين أحمد بن السمين الحلبي في كتابه "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ"، وذكره التوزري في "شرح الشقراطسية" هذا المثل بلفظ: أطرّي فإنك ناعلة، وقال هو من قولك: أطر فلان إذا مشى في أطرار الوادي، أي نواحيه، والطاء منه

مهملة، وأصله أنه قول رجل قاله لراعية كانت ترعى في السهولة، فقال: اطري أي خذى اطرار الوادى ونواحيه، فإن عليك نعلين، ثم صار يضرب مثلا لكل من يؤمر بارتكاب أمر شديد إذا كان يقوى عليه، ولما كان أصل هذا المثل جاريا على خطاب امرأة، استعمل للمذكر والمؤنث بلفظ واحد؛ لأن الأمثال لا تغير، وقال أبو عبيد: أحسبه أنه عنى بالنعلين غلظ جلد القدمين، فيكون كقول أبي الطيب المتنبي:

ويعجبنى رجلاك في النعل أننى رأيتك ذا نعل إذا كنت حافيًا

انتهى كلامه.

ومنها قولهم: "من كان أبوه حذاء جادت نعله".

فائدة:

الحذّاء الذي يقطع النعل ويصنعه، وقال الحافظ زين الدين العراقي في "شرح ألفية الحديث": إن المحدث المشهور خالدًا الحذاء لم يكن حذاء للنعال، وإنما جلس عند حذاء النعال، فقيل له: الحذاء، ونظيره كثير، لا يخفى على ماهر كتب أسماء رجال الحديث.

فائدة:

لقب أبو نصر بشر بن الحارث رئيس الصالحين بالحافي؛ لأنه جاء عند رجل سكاف يطلب منه شسعًا لإحدى نعليه، وكان قد انقطع، فقال له الإسكاف: ما أكثر كلفتكم على الناس خالقي النعل من يده والأخرى من رجله، وحلف لا يلبس نعلا أبدًا، وكان وفاته سنة ست وعشرين ومائتين، كذا ذكره ابن خلكان في "وفيات الأعيان".

فائدة:

في "كتاب التعبير" لابن سيرين رحمه من رأى نعله تخرق، ولم يبقَ منه شيء؛ فإن زوجته تموت، وربما كان أحد النعلين شريكًا، أو أخًا، ومن رأى أحد النعلين تخرق أو انتزع ومشى بالنعل الآخر، كان فراقًا بين شريكه، أو أخيه، أو أخته -انتهى-.

لغز:

هل ينتقض وضوء من مس نعله؟

الجواب: نعم ينتقض عند الشافعية، والنعل ههنا بمعنى الزوجة -والله أعلم-.

قال المؤلف غفر الله تعالى: هذا آخر ما تيسر لي في جمع هذه الرسالة، وقد بالغت الجهد فيه، ومن الله أرجو حسن القبول، وكان اختتامه يوم الخميس السابع وعشرين من شهر شعبان من شهور سنة ١٢٨٦ ست وثمانين بعد الألف والمائتين من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والتحية، في بلدة حيدر آباد، صانها الله عن البدع والفساد، وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين.

خاتمة الطبع

الحمد لأهله، والصلاة على أهلها، أما بعد: فيقول الراجي رحمة ربه الغفور محمد يوسف ابن الأخ المصنف المرحوم: لما كانت قلوب الكملة متشوقة إلى إدراك مسائل متعلقة بالنعال، ونفوس الطلبة منتظرة إلى تحقيق ما يتعلق بالنعال، وهي وإن كانت مذكورة في كتب الفقه والحديث، إلا أنه لم يكشفها إلى الآن أحد بالكشف الحثيث، فتوجه الأستاذ العلامة الحبر الفهّامة المولوي أبو الحسنات محمد عبد الحيّ اللكنوي - أدخله الله دار النعيم - إلى جمعها وتأليف رسالة مستقلة فيها، سماها بـ "غاية المقال فيما يتعلق بالنعال"[1] اسمها مطابق لمعناه، ورسمها مطابق لفحواه، ثم انطبعت من مسودة المؤلف مرات في مطابع مختلفة، فالآن انطبعت مرة أولى في المطبع اليوسفي سنة خمس وعشرين بعد ثلاثمائة ألف من هجرة سيد الثقلين، عليه وعلى آله صلاة رب المشرقين، فجاء بحمد الله كما يروق به النواظر، ويجلو به البصائر.

ونحن في إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي باكستان نعيد طباعتها ضمن مجموعة "رسائل العلامة اللكهنوي" ليعم نفعها، ويستفيد منها أهل العلم في عصرنا. وذلك في سنة ١٤١٩هـ تقبل الله الجهود وجعلها نافعا يوم الشهود.

نعيم أشرف عفا الله عنه

---

(١) قال المؤلف: لقد تمّ تأليف ظفر الأنفال على حواشي غاية المقال في يوم الاثنين الثالث عشر من رجب من السنة الثالثة من الله الرابعة بعد الألف من الهجرة، على صاحبها أفضل صلوات وأزكى تحية. (ظفر)

فهرس الموضوعات

تحفة الطلبة

في تحقيق

مسح الرقبة

مع حاشيته

تحفة الكملة على حواشي تحفة الطلبة

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ وتوفي سنة ١٣٠٤هـ

رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وتخريجه

نعيم أشرف نور أحمد

الطبعة الأولى : .... ١٤١٩ هـ
الصف والطبع والإخراج : .... بإدارة القرآن كراتشي
اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته : .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
٤٣٧/D كاردن ايست كراتشي ٥ - باكستان
الهاتف ٧٢١٦٤٨٨ فاكس : ٧٢٢٣٦٨٨-٩٢٢١-٠٠
E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبة الإيمان .... السمائية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمالك رقاب الأمم، وصلاة على رسوله المبعوث بالحكم، وعلى آله وصحبه الهادين بالطريق الأمم.

أما بعد: فيقول المفتقر إلى رحمة ربّه القويّ، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي -تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي، وحفظه عن موجبات الغيّ-: إني قد سئلت عن مسح الرقبة في الوضوء: هل هو سنة؟، أو مستحب؟ أو أمر سوء؟ وهل ورد فيه حديث صحيح، أو أثر صريح، أم هو من المخترعات في الدين؟ ولا أصل له في الشرع المبين.

فأجبت بأنه قد اختلفت فيه الأقوال، فمن قائل: إنه سنة، ومن قائل: إنه بدعة، ومن قائل: إنه مستحب، ومن قائل: إنه مكروه موجب لغضب الرب.

وقد وردت فيه عدة أحاديث قولية وفعلية إلا أن أسانيدها ضعيفة، وبالغ بعض المبالغين، فحكموا عليها بالوضع في الدين، والحق في هذا الباب ما اختاره أولو الألباب من أنه مستحب من فعله أحسن، ومن لم يفعله لا بأس عليه، والأحاديث الواردة فيه، وإن كانت ضعيفة، لكنها تكفي لإثبات الفضيلة[1]، ثم أردت أن أكتب في هذه المسألة

---

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً لمالك الرقاب ومتشهّداً أنه لا إله إلا هو وحده لا شريك له مفتّح الأبواب، ومصلّياً على رسوله وصحبه وآله خير الأصحاب.

يقول العبد الراجي عفو ربه القويّ أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي: هذه تعليقات على مواضع متفرقة من رسالتي "تحفة الطلبة في مسح الرقبة" مسمّاة بـ"تحفة الكملة على حواشي تحفة الطلبة" متضمّنة لتحقيق ما كتبت فيها، ومشتملة على فوائد نقية تتعلق بما فيها، أسأل الله أن يتقبلها،

رسالة مسمّاة بـ "تحفة الطلبة في تحقيق مسح الرقبة" مشتملة على فصلين. الأول: في كشف حال الأحاديث الواردة فيه، والثاني: في إيراد الأقوال المختلفة فيه، وبه يتضح الحق، ويتم المرام، وأرجو من الله تعالى حسن الاختتام.

ويشهر صيتها، كما تقبل أصلها وشهرها.

قوله: "تكفيها لإثبات الفضيلة" قد اشتهر أن الحديث الضعيف يكفي في فضائل الأعمال، وله محملان: أحدهما - وهو الذي ذكره علي القاري في مواضع من "شرح الشمائل"، وأحمد الخفاجي في "نسيم الرياض شرح شفاء عياض" وغيرهما، أنه يكفي لإثبات فضائل الأعمال الثابتة بالأحاديث الصحيحة، وثانيهما: أنه يكفي لإثبات الاستحباب، وإن لم يرد فيه حديث آخر صحيح.

وبه صرّح ابن الهمام في كتاب الجنائز من "فتح القدير"، وإليه يميل كلام أحمد بن حجر المكي الهيتمي في "شرح أربعين النووي"، وشمس الدين السخاوي في "القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع"، وللنووي في "كتاب الأذكار" وغيرهم، وقد فصّلت الكلام في هذه المسألة في رسالتي "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة".

الفصل الأول
في إيراد نبذ من الأحاديث الواردة فيه

فمنها: ما روى[١] أبو داود[٢] وأحمد[٣] من حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن

(١) قوله: فمنها ما... إلخ استدل بهذا الحديث على إثبات مسح الرقبة شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله الحراني جد العلامة أحمد بن عبد الحليم المشهور بـ ابن تيمية الحراني الحنبلي حيث قال في كتابه "المنتقى في الأحكام الشرعية" في كتاب الطهارة، باب مسح العنق: عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده "أنه رأى رسول الله ﷺ يمسح رأسه حتى بلغ القَذَال، وما يليه من مقدَّم العنق"، رواه أحمد -انتهى كلامه-.

وفي "تخريج أحاديث الرافعي" للحافظ ابن حجر العسقلاني قال النووي: هذا حديث موضوع على رسول الله ﷺ يعني حديث «مسح الرقبة أمان من الغُلّ يوم القيامة»، وزاد في موضع آخر: لم يصحَّ عن النبي ﷺ فيه شيء، وليس هو سنة، بل هو بدعة، ولم يذكره الشافعي، ولا جمهور الأصحاب، وإنما قاله ابن القاصِّ وطائفة يسيرة.

وتعقّبه ابن الرفعة بأن البغوي من أئمة الحديث قد قال: باستحبابه، ولا نأخذ لاستحبابه إلا بخبر أو أثر؛ لأن هذا لا مجال للقياس فيه -انتهى-.

ولعل مستند البغوي في استحباب مسح القفا ما رواه أحمد وأبو داود من حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده: "أنه رأى النبي ﷺ يمسح رأسه حتى بلغ القَذَال، وما يليه من مقدَّم العنق"، وإسناده ضعيف، كما تقدَّم -انتهى كلام الحافظ ابن حجر-.

قلت: الذي أشار إليه أنه تقدم، هو ما ذكره في الكتاب المذكور قُبيل ذلك أن في حديث طلحة ليث بن أبي سليم، وهو ضعيف، وقال ابن حبان: كان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل، ويأتي عن الثقات ما ليس من حديثهم، تركه ابن القطان وابن معين وابن مهدي وأحمد، وقال النووي في "تهذيب الأسماء": اتفق العلماء على ضعفه -انتهى-.

ولا يخفى على الماهر أن ضعف ليث ليس بدرجة توجب ترك حديثه، وعدم الاحتجاج به، بل ضعفه يسير، كما يشهد به قول الذهبي في "الكاشف": ليث بن أبي سليم فيه ضعف يسير من سوء حفظه، وكان ذا صلاة وصيام وعلم كثير -انتهى-.

وقال المنذري في "كتاب الترغيب والترهيب": فيه خلاف، وقد حدث عنه الناس، وقال الدارقطني: كان صاحب سنة، إنما أنكروا عليه الجمع بين عطاء وطاوس ومجاهد، ووثقه ابن معين في رواية -انتهى-.

جده قال: "رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم يمسح رأسه مرةً واحدةً حتى بلغ القَذَال[١]". ووقع في "سنن أبي داود": هو أول القفا. قال أبو داود: قال مسدد: حدثت به يحيى، فأنكره، وسمعت أحمد يقول: إن ابن عيينة زعموا أنه كان ينكره، ويقول: أيش هذا طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده -انتهى-.

ومنها: ما روى الطحاوي[٢] في "شرح معاني الآثار" حدثنا ابن مرزوق قال: حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثنا أبي وحفص بن غياث عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: "رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح مقدم رأسه حتى بلغ القَذَال من مقدّم عنقه"[٣].

وقال السيوطي في "اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة": روى له مسلم والأربعة وفيه ضعف يسير من سوء حفظه، ومنهم من يحتج به -انتهى-.

وقال في موضع آخر منه: روى له مسلم والأربعة، ووثقه ابن معين وغيره -انتهى-.

وفي "قانون الموضوعات" لمحمد طاهر الفتني: لم يبلغ أمره إلى أن يحكم على حديثه بالوضع، وقد روى له مسلم والأربعة، وفيه ضعف يسير من سوء حفظ، ووثقه ابن معين -انتهى-.

(٢) قوله: "أبو داود" وهو سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني صاحب "السنن" الثقة السند المشهور والفضائل الجمة، وكانت ولادته على ما في "تذكرة الحفاظ" للذهبي سنة اثنين ومائتين، ووفاته في شوال سنة خمس وسبعين.

(٣) قوله: "أحمد" هو أحد الأئمة الأربعة المشهورين، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني المروزي البغدادي، مؤلف المسند المعروف، ولد سنة أربع وستين ومائة، ومات سنة إحدى وأربعين ومائتين.

(١) بفتح القاف والذال المعجمة.

(٢) قوله: "الطحاوي" هو محدّث المائة الثالثة أحمد بن محمد بن سلامة، الطحاوي نسبة إلى الطحوطة قرية بمصر، رئيس محدثي الحنفية، مؤلف "شرح معاني الآثار"، و"مشكل الآثار" وغيرهما، المتوفى سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة.

(٣) قوله: "حتى بلغ القَذَال من مقدّم عنقه" يوافقه ما أخرجه الطحاوي أيضًا عن ابن أبي داود قال: نا أبو علي نا الوليد بن مسلم نا عبد الله بن العلاء عن أبي الأزهر عن معاوية: "أنه أراهم وضوء رسول الله فلما بلغ مسح رأسه، وضع كفيه على مقدّم رأسه، ثم مرّ بهما حتى بلغ القفا، ثم ردّهما"، وأخرج أيضا عن محمد بن عبد الله بن ميمون البغدادي نا الوليد بن مسلم نا جرير بن عثمان عبد الرحمن بن ميسرة: "أنه سمع المقدام بن معديكرب يقول: رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ، فلما بلغ مسح

ومنها: ما ذكره ابن السكن في كتاب الحروف من حديث مصرف بن عمرو بن السري بن مصرف بن عمرو بن كعب عن أبيه عن جده يبلغ به عمرو بن كعب، قال: رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلم توضأ فمسح لحيته وقفاه.

قال السيوطي[1] في "مرقاة الصعود شرح سنن أبي داود": قال عبد الحق: هذا إسناد لا أعرفه، وقال ابن القطان: إسناد ابن السكن مجهول، ومصرف وأبوه عمرو وجده السري لا يعرفون، وليس فيه رواية مصرف بن عمرو وإن ظفر فيه من السري إلى عمرو بن كعب الذي هو جد طلحة بن مصرف، وسماعه منه لا يعرف، بل ولا تعاصرهما.

وقال النووي: طلحة بن مصرف أحد الأئمة الأعلام تابعي[2]، احتج به الستة.

ثم وضع كفيه على مقدم رأسه، ثم مرّ بهما حتى بلغ القفا، ثم ردّهما حتى بلغ المكان الذي منه بدأ.

(١) قوله: قال السيوطي: هو الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين الشافعي السيوطي، صاحب التصانيف الكثيرة التي تزيد على خمسمائة، ولد سنة تسع وأربعين وثمانمائة بالقاهرة، وبرع في الحديث وغيره، وتوفي إحدى وعشرة وتسع مائة، كذا في "النور السافر في أخبار القرن العاشر".

(٢) قوله: أحد الأئمة الأعلام... إلخ: قد وصفه جماعة من العلماء، واعتمد عليه طائفة من الفضلاء، فذكر السمعاني أبو سعد عبد الكريم في "كتاب الأنساب" عند ذكر اليامي بعد ما ذكر أنه نسبة إلى يام بطن من همدان، وطلحة بن مصرف بن كعب بن عمرو أبو عبد الله اليامي، روى عنه شعبة وجماعة غيره -انتهى-.

وقال المبارك بن الأثير الجزري في "جامع الأصول": هو أبو محمد، ويقال: أبو عبد الله طلحة بن مصرف بن كعب بن عمرو، ويقال: ابن عمرو اليامي الهمداني الكوفي أحد الأعلام الأثبات من التابعين، روى عن عبد الله بن أبي أوفى وأنس، وروى عنه ابنه محمد وأبو إسحاق السبيعي وشعبة، مات سنة ١١٢ هجرية -انتهى-.

وفي "تقريب التهذيب" للحافظ ابن حجر: طلحة بن مصرف بن عمرو بن كعب اليامي - بالتحتانية - الكوفي ثقة فاضل، مات ١١٢ أو بعدها -انتهى-.

وفي "الكاشف" للذهبي: طلحة بن مصرف بن عمرو اليامي أحد أئمة الكوفة وقرائها، مات سنة ١١٢ -انتهى-.

وأما أبوه مصرف فقال في "الكاشف": مصرف بن عمرو اليامي أبو القاسم الكوفي سمع عدة من الصحابة، وعنه مغيرة -انتهى-.

وفي "التقريب": مصرف بن عمرو بن كعب، أو ابن كعب بن عمرو اليامي، روى عنه طلحة بن مصرف مجهول من الرابعة -انتهى-.

وأما جده فاختلفوا في اسمه، وفي صحبته، كما يعلم مما نقلنا في هذه التعليقة، وما علقت عليه، ومختار جماعة أن اسمه كعب بن عمرو، وإنه صحابي، وإليه مال ابن عبد البر حيث قال في "الاستيعاب في أحوال الأصحاب": كعب بن عمرو اليامي الهمداني جد طلحة بن مصرف، وبعضهم يقول: كعب بن عمر، والأشهر ابن عمرو بن مجحدب بن معاوية بن أسد بن الحارث، سكن الكوفة، له صحبة، ومنهم من ينكرها.

والأوجه لإنكار من أنكر ذلك من حديثه ما رواه طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: رأيت النبي ﷺ يتوضأ فأيده على سالفته، وقد اختلف فيه، وهذا أصح ما قيل في ذلك -انتهى-.

وفي "أسد الغابة في أخبار الصحابة" لعلي بن الأثير الجزري: كعب بن عمرو الهمداني اليامي، ويام بطن من همدان، وقيل: كعب بن عمر، والأول أشهر، وهو كعب بن عمرو بن جحدب بن معاوية بن سعد بن الحارث بن ذهل بن ... بن حاشد بن جشم بن حيوان بن نوف بن همدان، وهو جد طلحة بن مصرف، سكن الكوفة، وله صحبة -انتهى-.

وفي "تخريج أحاديث الرافعي" لابن حجر بعد ذكر تضعيف ليث كما نقلناه سابقاً، وللحديث علة أخرى، ذكرها أبو داود: عن أحمد قال: كان ابن عيينة ينكره، ويقول: أيش هذه طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده، وكذا حكى عثمان الدارمي عن علي بن المديني، وزاد: سألت عبد الرحمن بن مهدي عن اسم جده، فقال: عمرو بن كعب، أو كعب بن عمرو، وليست له صحبة.

وقال الدوري عن ابن معين: المحدثون يقولون: إن جد طلحة رأى النبي ﷺ وأهل بيته، يقولون: ليست له صحبة، وقال الخلال عن أبي داود: سمعت رجلا من ولد طلحة، يقول: إن لجده صحبة.

وقال ابن أبي حاتم في "العلل": سألت أبي عنه فلم يثبته، وقال: طلحة هذا، يقال: إنه رجل من الأنصار، ومنهم من يقول: طلحة بن مصرف، قال: ولو كان طلحة بن مصرف لم يختلف فيه.

وقال ابن القطان: علة الخبر عندي الجهل بحال مصرف بن عمرو والد طلحة، وصرح بأنه طلحة بن مصرف ابن السكن، وابن مردويه في "كتاب الأولاد المحدثين"، ويعقوب بن سفيان في "تاريخه"، وابن أبي خيثمة في "تاريخه" وخلق -انتهى-.

قلت: يعلم من مجموع ما ذكرنا أن في سند الحديث المذكور في مسح من رواية طلحة عن أبيه عن جده اختلافات وعللا، أما الاختلافات: فمنها: الاختلاف في أن طلحة الراوي له هو ابن مصرف أو غيره، والأول أصح، ومنها: الاختلاف في اسم جده، هو كعب بن عمرو، أو كعب بن عمر، أو عمر بن كعب، الأشهر هو الأول، ومنها: الاختلاف في كون جده صحابياً، والأصح كونه صحابياً.

وأما العلل: فأولها: ضعف ليث الراوي عن طلحة، وثانيها: ضعف مصرف أو جهله،

وأبوه وجده لا يعرفان، ومصرف -بضم الميم وفتح الصاد المهملة وكسر الراء، وحكى فتحها- ضعيف.

ونقل ابن أبي حاتم في "المراسيل" عن أحمد أنه قال: بلغنا عن سفيان بن عيينة أنه أنكر أن يكون لجد طلحة بن مصرف صحبة، وروى ابن الجنيد عن ابن معين قال: هذا طلحة ما أدرك جده رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم.

وذكر ابن أبي حاتم في "العلل": أنه سأل أباه عن هذا الحديث فلم يثبته، وروى عثمان الدارمي عن علي بن المدني قال: سألت ابن عيينة عن هذا الحديث فأنكره، وسألت عبد الرحمن بن مهدي عن نسب جد طلحة، فقال: عمرو بن كعب، أو كعب بن عمرو، وكانت له صحبة -انتهى كلامه-.

وفي "تهذيب التهذيب"[١]: طلحة عن أبيه عن جده في مسح الرأس، وعنه ليث بن سليم، قيل: إنه طلحة بن مصرف، وقيل: غيره، وهو الأشبه بالصواب.

قلت: قال أبو داود: حدثنا محمد بن عيسى ومسدد قالا: حدثنا عبد الوارث عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: "رأيت رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم يمسح رأسه مرةً واحدةً"، تابعه أبو كامل الجحدري عن عبد الوارث، وكذا رواه يعقوب بن سفيان من حديث حفص بن غياث عن طلحة.

وقال أبو نعيم: رواه معتمر وإسماعيل بن زكريا عن ليث عن طلحة بن مصرف، وقال أحمد في "الزهد": أخبرت عن ابن عيينة أنه قيل له: إن ليث بن سليم يحدث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده في الوضوء، فأنكر أن يكون لجده صحبة، وقال أبو زرعة: لا أعرف أحداً سمى والد طلحة إلا أن بعضهم يقول: طلحة بن مصرف، وقال أبو الحسن بن القطان: طلحة هو ابن مصرف، ومما يؤيده ما أخرجه أبو علي بن السكن[٢]

وثالثها: عدم كون جده صحابياً على ما قاله جماعة، والحق أن من أثبت كونه صحابياً معه زيادة علم على من لم يعرفه، وضعف ليث ومصرف يسير، لا يستحق الحديث به الترك.

(١) قوله: "وفي تهذيب التهذيب" هو للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة، لا سنة ثمان وخمسين، كما في "أبجد العلوم" لبعض أفاضل عصرنا.

(٢) قوله: "أبو علي... إلخ" قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": ابن السكن الحافظ أبو علي سعيد بن عثمان بن سعيد بن السكن البغدادي نزيل مصر، ولد سنة أربع وتسعين ومائتين، سمع أبا

من طريق مصرف بن عمرو، يبلغ به كعب بن عمرو، قال: رأيت... الحديث -انتهى كلامه-.

ومنها: ما رواه أبو نعيم[1] في "تاريخ إصبهان": من حديث ابن عمر أن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قال: «من توضأ[2] ومسح عنقه وقي الغُلّ يوم القيامة».

القاسم البغوي وسعد بن عبد العزيز الحلبي ومحمد بن يوسف الفربري وطبقتهم، وعني بهذا الفن، وجمع، وصنّف وبعد صيته.

روى عنه أبو عبد الله بن مندة وعبد الغني بن سعيد وآخرون، توفي في المحرم سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة -انتهى ملخصًا-.

(١) قوله: "ما رواه أبو نعيم" هو أحمد بن عبد الله الإصفهاني صاحب "الحلية" من مشايخ الحديث الثقات المعمول بحديثهم، ولد سنة ٣٣٤هج، ومات ٤٣٠ هج، كذا في "أسماء رجال المشكاة" لصاحب "المشكاة"، وسنة ثلاث بعد أربعمائة، كذا في "إتحاف النبلاء" لبعض أفاضل عصرنا.

(٢) قوله: "من توضأ... إلخ" كذا ذكره العيني في "البناية" مسندًا إلى أبي نعيم، وذكره الرافعي من أئمة الشافعية في "شرح الوجيز" بهذا اللفظ من حديث ابن عمر، ولم يسنده إلى أحد، وقال الحافظ ابن حجر في "تخريج أحاديث": قال أبو نعيم في "تاريخ إصبهان": نا محمد بن أحمد نا عبد الرحمن بن داود نا عثمان بن خرزاذ نا عمرو بن محمد بن الحسن نا محمد بن عمرو الأنصاري عن ابن سيرين عن ابن عمر: أنه كان إذا توضأ مسح عنقه، ويقول: قال رسول الله ﷺ: «من توضأ ومسح عنقه لم يغل بالأغلال يوم القيامة».

والأنصاري هذا واه، وقرأت جزءً رواه أبو الحسين بن فارس بإسناده عن فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من توضأ ومسح بيده على عنقه وقي الغُلّ يوم القيامة»، قال الروياني في "البحر": هذا إن شاء الله حديث صحيح، قلت: بين ابن فارس وفليح مفازة، فلينظر فيها -انتهى كلامه-.

وفي "تنزيه الشريعة عن الأخبار الموضوعة": حديث "مسح الرقبة أمان من الغل"، قال النووي في "شرح المهذب": موضوع، قلت: أخرجه أبو نعيم في "تاريخ إصبهان" من حديث ابن عمر بلفظ: "من توضأ ومسح عنقه لم يغل بالأغلال يوم القيامة"، وفيه أبو بكر المفيد شيخ أبي نعيم، قال الحافظ العراقي: وهو آفته، وقد سبق النووي إلى إنكاره ابن الصلاح، وقال: لا يعرف مرفوعًا، وإنما هو قول بعض السلف.

قال العراقي: نعم، ورد مسح الرقبة من حديث وائل بن حجر في صفة وضوء النبي ﷺ أخرجه البزار، والطبراني في "الكبير" بسند لا بأس به -انتهى-.

ومنها: ما رواه الديلمي[1] في "مسند الفردوس" من حديث ابن عمر: «مسح الرقبة أمان من الغل يوم القيامة».

قال الحافظ زين الدين العراقي[2] في تخريج أحاديث "الإحياء": سنده ضعيف -انتهى-.

وفي "الفوائد المجموعة" للشوكاني[3]: قال النووي: هذا الحديث موضوع، وقد تكلم عليه ابن حجر في "التلخيص" بما يفيد أنه ليس بموضوع -انتهى-.

وفي "المصنوع في معرفة الموضوع" لعلي القاري[4]: روي مرفوعا في "مسند الفردوس" من حديث ابن عمر، لكن سنده ضعيف، والضعيف يعمل به في فضائل الأعمال اتفاقا[5]، ولذا قال أئمتنا: إنه مستحب، أو سنة -انتهى-.

---

(١) قوله: "الديلمي" قال في "كشف الظنون": فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب لأبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فنا خسرو: الديلمي الهمداني ذكر فيه أنه أورد فيه عشرة آلاف حديث، وذكر القضاعي في "الشهاب" أيضا: عشرة آلاف، وذكر في "الفردوس": رواتها ورتبه على حروف المعجم مجردة عن الأسانيد، ثم جمع ولده الحافظ شهردار المتوفى سنة ثمان وخمسين وخمس مائة أسانيد "الفردوس" سماه مسند الفردوس.

(٢) قوله: "العراقي" هو الحافظ عبد الرحيم بن الحسين العراقي المصري، مؤلف "الألفية" في أصول الحديث وشرحها، المتوفى سنة ٨٠٦ هج، كما ذكره السيوطي والسخاوي وغيرهما، لا سنة خمس، كما في "إتحاف النبلاء" لبعض أفاضل عصرنا.

(٣) قوله: "للشوكاني" هو محمد بن علي الشوكاني الصنعاني، المتوفى سنة ١٢٥٠، أو سنة ١٢٥٥.

(٤) قوله: "لعلي القاري" هو مجدد الألف ملا علي بن محمد سلطان الهروي ثم المكي، مؤلف "المرقاة شرح المشكاة" وغيرها، المتوفى سنة ١٠١٤، كما ذكره في "خلاصة الأثر في القرن الحادي عشر" وغيره، لا سنة ست عشرة بعد الألف، ولا سنة أربع وأربعين بعد الألف، كما وقع في "الإتحاف" وغيره من تصانيف بعض أفاضل العرج.

(٥) قوله: "اتفاقا" قال النووي في "الأربعين": اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال -انتهى-.

وقال أحمد بن حجر المكي في شرحه "الفتح المبين": لأنه إن كان صحيحا في نفس الأمر، فقد أعطي حقه، وإلا لم يترتب على العمل به مفسدة تحليل وتحريم، ولا ضياع حق للغير.

وأشار المصنف بحكاية الإجماع على ما ذكره إلى الرد على من نازع فيه بأن الفضائل إنما تتلقى

ومنها: ما رواه أبو عبيد[١] في كتاب الطهور عن عبد الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة أنه قال: «من مسح قفاه مع رأسه وقي الغل يوم القيامة».

قال العيني[٢] في "شرح الهداية": هذا وإن كان موقوفًا، لكن له حكم الرفع[٣]؛

من الشرع، فإثباتها بالحديث الضعيف اختراع عبادة، وشرع من الدين لم يأذن به الله، ووجه رده أن الاستحباب لكونه ضعيفًا تارة وظنّه ظنًا قويًا تارة أخرى لا يرد، مثل ذلك لو لم يكن له جواب، فكيف؟

فجوابه واضح، وذلك ليس من باب الاختراع في الشرع، وإنما هو ابتغاء فضيلة ورجاؤها مع أمارة ضعيفة من غير ترتب مضرة عليه، كما تقرر -انتهى-.

وفي "القول البديع" للسخاوي: سمعت شيخنا ابن حجر العسقلاني مرارًا يقول: شرط العمل بالحديث الضعيف ثلاثة:

الأول: متفق عليه: وهو أن يكون الضعيف غير شديد كحديث ومن انفرد من الكذابين والمتهمين ومن فحش غلطه.

والثاني: أن يكون مندرجًا تحت أصل عام، فيخرج ما يخترع حيث لا يكون له أصل أصلًا.

والثالث: أن لا يعتقد عند العمل ثبوته لئلا يثبت إلى النبي ﷺ ما لم يقله، والأخيران عن ابن عبد السلام وابن دقيق العيد، والأول نقل العلائي الاتفاق عليه -انتهى-.

وفي "أنموذج العلوم" للجلال الدواني: إذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الأعمال، ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الحرمة أو الكراهة، فإنه يجوز العمل به، ويستحب لأنه مأمون الخطر ومرجو النفع، إذ هو دائر بين الإباحة والاستحباب، فالاحتياط العمل به رجاء الثواب -انتهى-.

وفي "فتح القدير" لابن الهمام: الاستحباب يثبت بالحديث الضعيف غير الموضوع -انتهى-.

(١) قوله: "أبو عبيد" هو القاسم بن سلام البغدادي اللغوي الفقيه، أحد الأعلام الثقات، كان حافظًا للحديث وعلله، عارفًا بالفقه والاختلافات، رأسًا في اللغة، إمامًا في القراءات.

قال أبو داود: هو ثقة مأمون، وقال أحمد: هو أستاذ، وفاته بمكة سنة أربع وعشرين ومائتين، له ترجمة طويلة في "تذكرة الحفاظ" وغيره.

(٢) قوله: "قال العيني" هو القاضي بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني، نسبة إلى عينتاب، من تصانيفه شرح الهداية المسمى بـ"البناية"، وشرح كنز الدقائق المسمى بـ"رمز الحقائق"، وشرح معاني الآثار، وشرح تحفة الملوك المسمى بـ"منحة السلوك"، وشرح صحيح البخاري المسمى "عمدة القاري"، وغيرها، ولادته بعينتاب سنة ٧٦٢، ووفاته سنة ٨٥٥، كذا في "طبقات الحنفية" [illegible] "الفوائد البهية في تراجم الحنفية" [illegible]

لأنه لا مجال للرأي فيه[١] -انتهى-.

ومنها: ما حكاه ابن الهمام[٢] من حديث وائل في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلّم: «ثم مسح على رأسه ثلاثًا وظاهر أذنيه ثلاثًا وظاهر رقبته -وأظنه قال- ظاهر لحيته ثم غسل قدمه اليمنى» الحديث رواه الترمذي[٣].

---

(٣) قوله: "لكن له حكم الرفع" يعني هو وإن كان موقوفًا حقيقة، لكنه مرفوع حكمًا، كما صرح به ابن الصلاح وابن عبد البر والعراقي والنووي وغيرهم من أئمة الحديث في بحث قول الصحابي، وبه صرح جمع منهم في قول التابعي لما بسطه السيوطي في رسالته: "طلوع الثريا بإظهار ما كان خفيًا"، وما اشتهر من أن قول الصحابي ليس بحجة مع كونه مختلفًا فيه مختص بقول الصحابي فيما يعقل بالرأي، وما للاجتهاد فيه مساغ، أما ما لا يعقل بالرأي فقوله حجة فيه؛ لكونه مرفوعًا لهما، وقد فصّلت الكلام في هذه المسألة في رسالتي "السعي المشكور" صنفتها ردًا على من حج ولم يزر سيد القبور قبر سيد أهل القبور، وألف رسالة مسماة بـ"المذهب المأثور" وغيرها من رسائلي.

(١) قوله: "لا مجال للرأي فيه" اعترض عليه بأن نفس مسح الرقبة ليس مما لا دخل للرأي فيه، فيمكن أن يكون القائل به أخذه من أحاديث دالة على استحباب إطالة الغرة، كما أخرج النسائي عن أبي هريرة: "أنه كان يغسل يديه في الوضوء حتى الرسغ، ويقول: سمعت رسول الله يقول: تبلغ حلية المؤمن حيث يبلغ الوضوء".

وفي "الصحيحين": عنه مرفوعًا: «أن أمتي يدعون غرًا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل»، والجواب عنه أن الحكم بترتب ثواب مخصوص، أو عقاب مخصوص على فعل مما لا مساغ للاجتهاد فيه، فالحكم بأن مسح الرقبة موجب للتوقي من الغُلّ يوم القيامة لا يمكن إلا بسماع.

ومن ههنا يظهر الجواب عما قيل: إن قبول الحديث الضعيف في فضائل الأعمال مشروط بأن يكون لما ورد فيه أصل شرعي ثابت بالدليل الشرعي، ومسح الرقبة مما لا أصل له، وهو أن أحاديث إطالة الغرة تكفي لكونها أصلا له.

(٢) قوله: "حكاه ابن الهمام" وهو كمال الدين محمد بن عبد الواحد السكندري رئيس الحنفية، كان محدثًا مفسرًا حافظًا نحويًا ماهرًا في الفنون كلها، له شرح الهداية المسمّى بـ"فتح القدير" و"التحرير في الأصول"، وغير ذلك، مات سنة إحدى وستين وثمانمائة.

(٣) قوله: "رواه الترمذي" هكذا ذكر في "فتح القدير"، وتبعه الشيخ الدهلوي في "شرح سفر السعادة"، لكن لم أجده في النسخ المتداولة من "جامع الترمذي"، وذكر العيني في "البناية" والجمال الزيلعي في تخريج أحاديث الهداية المسمّى بـ"نصب الراية"، وابن حجر العسقلاني في ملخص تخريج الزيلعي المسمّى بـ"الدراية" هذه الرواية مسندة إلى البزار.

ثم قال ابن الهمام: فيه دليل على أن مسح الرقبة أدب. وقال الفيروزآبادي[1] في "سفر السعادة" في صفة وضوء رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: در مسح گردن حديثي ثابت نشده يعني لم يثبت في مسح الرقبة حديث[2]، وظاهره أنه لم يثبت

(١) قوله: "وقال الفيروز ابادي" هو مؤلف القاموس في اللغة، وشرح مشارق الأنوار، وشرح صحيح البخاري وغيرها مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروز آبادي أحد من المجددين في علم اللغة على رأس القرن الثامن، المتوفى سنة ٨١٧ أو سنة ٨١٨.

(٢) قوله: "يعني لم يثبت... إلخ" اعلم أن صاحب القاموس قد أكثر في خاتمة "سفر السعادة" بالحكم بعدم الثبوت على كثير من الأحاديث واغترّ به كثير من جهلة زماننا، وجمع من كملة عصرنا، فحكموا على كثير من الأحاديث الثابتة بكونها موضوعة، أو ضعيفة، أو غير معتبرة ظنًا منهم أن الأخذ بسفر السعادة سعادة وغيره ضلالة، والذي أوقعهم في هذه الورطة الظلماء الغفلة عن أمرين أحدهما: أن الحكم بعدم الثبوت أو بعدم الصحة في عرف المحدّثين لا يستلزم الضعف، ولا الوضع، بل يشمل الحسن لذاته والحسن لغيره أيضًا، قال علي القاري في "تذكرة الموضوعات": لا يلزم من عدم الثبوت وجود الوضع -انتهى- وقال في موضع آخر: لا يلزم من عدم صحته ثبوت وضعه -انتهى-.

وقال محمد طاهر الفتني في "تذكرة الموضوعات": قال السيوطي في "اللآلي": قال الزركشي: بين قولنا: لم يصح، وقولنا: موضوع، بون كثير، فإن الموضوع إثبات الكذب، وقولنا: لم يصحّ لا يلزم منه إثبات العدم، وإنما هو إخبار عن عدم الثبوت، وقال أيضًا: لا يلزم منه أن يكون موضوعًا، فإن الثابت يشمل الصحيح والضعيف دونه -انتهى-.

وقال ابن عراق في "تنزيه الشريعة عن الأحاديث الموضوعة" في الفصل الثاني من كتاب التوحيد: قال الزركشي في نكته على ابن الصلاح: بين قولنا: موضوع، وبين قولنا: لم يصحّ، بون كثير، فإن الأول إثبات الكذب والاختلاق، والثاني إخبار عن عدم الثبوت، ولا يلزم منه إثبات العدم، وهذا يجيء في كل حديث، قال فيه ابن الجوزي: لا يصحّ ونحوه -انتهى-.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في تخريج أحاديث الأذكار المسمّى بـ"نتائج الأفكار" عند البحث عن التسمية عند الوضوء: ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال: لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثًا ثابتًا.

قلت: لا يلزم من نفي العلم ثبوت العدم، وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة، فلا ينتفي الحسن، وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع -انتهى-.

وقال علي القاري في "تذكرة الموضوعات" تحت حديث: «من طاف بهذا البيت أسبوعًا... إلخ» مع أن قول السخاوي: لا يصح، لا ينافي الضعف والحسن -انتهى-.

فيه حديث أصلا لا صحيح، ولا ضعيف، وليس كذلك.

[illegible]
قول أحمد في حديث التوسعة على العيال يوم عاشوراء: لا يصح، أن يكون باطلا، فقد يكون غير صحيح، وهو صالح للاحتجاج به؛ إذ الحسن رتبة بين الصحيح والضعيف -انتهى-.

وثانيهما: أن من المحدثين من له إفراط ومبالغة في الحكم بوضع الأحاديث وبإبطالها وبضعفها، منهم ابن الجوزي وابن تيمية الحنبلي والجوزقاني والصغاني وغيرهم.

قال السخاوي في "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث": ربما أدرج ابن الجوزي في "الموضوعات": الحسن والصحيح مما هو في أحد الصحيحين فضلا عن غيرهما، وهو توسع منكر منشأ عنه غاية الضرر من ظن ما ليس بموضوع موضوعًا مما قد يقلده فيه تحسينًا للظن به -انتهى-.

وقال أيضًا: ممن أفرد بعد ابن الجوزي كراسة الرضي الصغاني اللغوي، ذكر فيها الأحاديث من "الشهاب" للقضاعي، و"النجم" للأقليشي وغيرهما كـ"الأربعين" لابن ودعان، و"فضائل العلماء" لمحمد بن سرور البلخي، والوصية لعلي بن أبي طالب وخطبة الوداع وآداب النبي، وأحاديث أبي الدنيا، ونسطور ونعيم بن سالم، ونسخة سمعان عن أنس، وفيها الكثير أيضًا من الصحيح والحسن والضعيف بما فيه ضعف يسير -انتهى-.

وقال أيضًا: للجوزقاني كتاب الأباطيل أكثر فيه من الحكم بالوضع لمجرد مخالفة السنة، قال شيخنا: وهو خطأ إلا أن تعذر الجمع -انتهى-.

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "لسان الميزان": طالعت ردّ ابن تيمية على الحلي، فوجدته كثير التحامل في ردّ الأحاديث التي يوردها ابن المطهر الحلي، وردّه كثيرًا من الأحاديث الجياد -انتهى ملخصًا-.

ومثله في "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" للحافظ ابن حجر، وقد صرح الشيخ عبد الحق الدهلوي في "شرح سفر السعادة" أن مؤلفه قد قلّد في خاتمته الجماعة المشددة المفرطة حيث قال ما معربه: اعلم أن الشيخ المصنف بالغ كثيرًا في هذه الخاتمة، وقلد بعض المتوغلين، فحكم على بعض الأحاديث بعدم الصحة، وعلى بعضها بعدم الثبوت، وعلى بعضها بالوضع، والافتراء مع أن منها أحاديث مروية في كتب معتبرة مقبولة عند كبراء علماء الدين من الفقهاء والمحدثين -انتهى ملخصًا-.

وحكم أقوال مثل هذه الطائفة المشددة المتساهلة في باب حكم وضع الأحاديث وبطلانها وضعفها أن لا يبادر إلى قبولها، ولا يقطع لصدقها ما لم يوافقهم غيرهم من نقاد المحدثين وكبار المتقدمين، فاحفظ هذا، فإنه ينفعك في مواضع كثيرة.

وقد فصّلت الكلام في هذا المرام في رسائلي الثلاثة في بحث زيارة القبر النبوي: "الكلام المبرم في نقض القول المحقق المحكم"، و"الكلام المبرور في ردّ القول المنصور"، و"السعي المشكور في ردّ المذهب المأثور"، ألّفتها ردًا على رسائل "من حجّ ولم يزر القبر النبوي"، وأفتى بحرمته وعدم إباحته.

لحية ومسح أذنين ورقبة حديثي صحيح نشده. يعني لم يثبت في تخليل اللحية ومسح الأذنين والرقبة حديث صحيح.

وفي "شرح سفر السعادة" للشيخ الدهلوي[1] ما تعريبه: مسح الرقبة عند الحنفية مستحب، وعليه اختيار بعض الشافعية أيضًا، ويروون في هذا الباب حديثًا أيضًا من أن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم قال: «من مسح على قفاه وقي الغُلّ يوم القيامة»، رواه الديلمي في "مسند الفردوس" عن ابن عمر، ولكن سنده ضعيف، وابن الهمام أورد لاستحبابه حديث الترمذي عن وائل: «ثم مسح على رأسه وظاهر رقبته»، ولم يذكره في "الهداية" في السنن والمستحبات -انتهى كلامه بتعريبه-.

(1) قوله: "للشيخ الدهلوي" هو الشيخ عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله الترك البخاري ثم الدهلوي، عالم الشريعة والحقيقة ماهر العلوم الظاهرة والباطنة، ذو التصانيف الشهيرة المفيدة كشرح المشكاة بالعربية المسمّى بـ"اللمعات"، وشرحها الآخر بالفارسية المسمّى بـ"أشعة اللمعات"، و"شرح سفر السعادة" بالفارسية، وهو شرح مفيد ينبغي لمن يطالع سفر السعادة أن يطالعه؛ لئلا يزلّ قدمه بقلة علمه، و"ما ثبت بالسنة في وظائف السنة" بالعربية، و"مدارج النبوة"، و"أخبار الأخيار"، ورسائل تزيد على خمسين في مباحث مفيدة كلها بالفارسية، و"مرج البحرين"، و"تكميل الإيمان"، وغير ذلك، كانت ولادته ثمان وخمسين بعد تسعمائة، ومات سنة اثنتين وخمسين بعد الألف، كذا في "مآثر الكرام" وغيره، وقد زرتُ قبره المقدس بدهلي حين سافرت إليها.

الفصل الثاني

ذهب جمهور أصحابنا إلى أنه مستحب منهم صاحب "الوقاية"(١)، وعلّله شارحها(٢) بقوله: لأن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح عليها، و"ملتقى الأبحر"(٣) و"الغياثية"(٤)، و"السراجية"(٥) و"الظهيرية"(٦) و"تنوير الأبصار"(٧) حيث قال: مستحبه مسح الرقبة، زاد في شرحه على الصحيح، كما في "الخلاصة"(٨)، لأن

---

(١) قوله: "صاحب الوقاية" هو برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأكبر أحمد بن جمال الدين عبيد الله بن إبراهيم المحبوبي البخاري، وليطلب التفصيل في ترجمته، وترجمة آبائه من مقدمة شرحي الكبير لـ"شرح الوقاية" المسمّى بـ"السعاية في كشف في ما شرح الوقاية".

(٢) قوله: "شارحها" هو صدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة اسمه عمر، وقيل: محمود بن صدر الشريعة الأكبر، وكانت وفاته سنة سبع وأربعين وسبعمائة، وقيل: خمس وأربعين.

(٣) قوله: "وملتقى الأبحر" هو وما بعده عطف على قوله: الوقاية، ومؤلف "ملتقى الأبحر" إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي الإمام والخطيب بجامع السلطان محمد خان بقسطنطينية، وكانت وفاته سنة ست وخمسين وتسعمائة، كذا في شرحه مجمع الأنهر لعبد الرحمن بن محمد سلمان المعروف بـ"شيخ زاده" الرومي، المتوفى سنة ثمان وسبعين بعد الألف.

(٤) قوله: "والغياثية" هو من الفتاوى المشهورة قد أكثر النقل عنها صاحب "خزانة الروايات" وغيره من الفتاوى.

(٥) قوله: "والسراجية" مؤلفها سراج الدين الأوشي علي بن عثمان بن محمد أتمها كما في نسخة منها يوم الاثنين من محرم سنة تسع وستين وخمس مائة، وهو مؤلف القصيدة المعروفة بـ"بدء الأمالي".

(٦) قوله: "والظهيرية" مؤلفها ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد القاضي المحتسب ببخارا، المتوفى سنة تسع عشرة وستمائة، وقد أخطأ علي القاري المكي حيث نسبها في "طبقات الحنفية" إلى ظهير الدين الكبير علي بن عبد العزيز المرغيناني.

(٧) قوله: "تنوير الأبصار" مؤلفه شمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد التمرتاشي الغزي، المتوفى سنة أربع بعد الألف، وله شرحه سمّاه "منح الغفار"، وهو من تلامذة صاحب "البحر الرائق".

(٨) قوله: "في الخلاصة" مؤلفها افتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، المتوفى سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة.

النبى صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح عليها، و "خزانة المفتين"[١] حيث قال رامزًا للخلاصة: مسح الرقبة، الأصح أنه أدب، وفعله أولى من تركه، و "الكنز"[٢] فيه وفى "الوافى"، وعلّله فى شرحه "الكافى" بما علّله به شارح "الوقاية"، وكذا علّله الزيلعى[٣] فى "شرح الكنز"، و "تحفة الملوك"[٤]، وعلّله العينى فى شرحه بالتعليل المذكور وغيرهم.

وممن اختار كونه سنة الفقيه أبو جعفر[٥]، وهو المذكور فى "الاختيار"[٦]، وإليه يميل كلام صاحب "المنية"[٧]، واختاره الشرنبلالى[٨] فى "نور الإيضاح" وشرحه.

---

(١) قوله: "وخزانة المفتين" مؤلفها مؤلف "الشافى شرح الوافى" حسين بن محمد السمعانى، ألفها سنة أربعين وسبعمائة.

(٢) قوله: "والكنز" مؤلفه حافظ الدين النسفى عبد الله بن أحمد أبو البركات، المتوفى سنة عشر بعد سبعمائة، وقيل: تسعة، وله الوافى وشرح الكافى، وتفسير المدارك، والمنار فى الأصول وشرحه كشف الأسرار وغيرها.

(٣) قوله: "الزيلعى" هو فخر الدين عثمان بن على الزيلعى، نسبة إلى زيلع بلدة بساحل بحر الحبشة، المتوفى سنة ست وأربعين وأربعمائة، وشرحه للكنز مسمّى بـ "تبيين الحقائق"، وهو غير الزيلعى مخرج أحاديث "الهداية"، فإنه تلميذه جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعى، المتوفى سنة اثنين وستين وسبعمائة، وقد أخطأ بعض أفاضل عصرنا فى كتابه "إتحاف النبلاء" حيث سمّاه بيوسف.

(٤) قوله: "تحفة الملوك" مؤلفه زين الدين محمد بن أبى بكر بن عبد المحسن الرازى، وقيل: هو لأبى المكارم شمس الدين محمد بن تاج الدين إبراهيم الترقانى وشرحه للعينى مسمّى بـ "منحة السلوك".

(٥) قوله: "أبو جعفر" هو أبو جعفر الهندوانى، نسبة إلى هندوان محلة ببلخ، محمد بن عبد الله بن محمد بن عمر أحد كبار مشايخ الحنفية، المتوفى سنة اثنتين وستين وثلاثمائة ببخارا.

(٦) قوله: "فى الاختيار" هو شرح المختار كلاهما من مؤلفات مجد الدين عبد الله بن محمود بن مودود الموصلى، المتوفى ببغداد سنة ثلاث وثمانين وستمائة، وهو من المشايخ المعتبرين.

(٧) قوله: "صاحب المنية" هو سديد الدين الكاشغرى، وكتابه هذا من الكتب المعتبرة المتداولة.

(٨) قوله: "الشرنبلالى" بضم الشين المعجمة والراء المهملة وسكون النون وضم الباء الموحدة، ثم لام ألف بعدها لام، نسبة إلى شرنبلولة على غير قياس، وهى بلدة بسواد مصر، اسمه حسن، له تصانيف متداولة، مات فى رمضان سنة تسع وستين بعد الألف.

وقال صاحب "البحر"[1]: اختلف فيه، فقيل: بدعة، وقيل: سنة، وهو قول أبي جعفر، وبه أخذ كثير من العلماء، كذا في "شرح مسكين"، وفي "الخلاصة": الصحيح أنه أدب.

واستدل ابن الهمام في "فتح القدير" على استحبابه بأن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم مسح ظاهر رقبته مع مسح الرأس، فاندفع به قول من قال: إنه بدعة -انتهى-.

وفي "فتاوى قاضي خان"[2]: أما مسح الرقبة فليس بأدب ولا سنة، وقال بعضهم: هو سنة، وعند اختلاف الأقاويل كان فعله أولى من تركه -انتهى-.

وفي "غنية المستملي"[3]: ذكر في "الاختيار": أنه سنة، وقيل: مستحب، واقتصر عليه في "الكافي"، وهو الأصحّ -انتهى-.

وفي "شرح النقاية" لإلياس زاده[4]: قيل: الصحيح أنه أدب، وفعله أولى من تركه، وقيل: هو سنة، وبه أخذ أكثر العلماء -انتهى-.

وفي "جامع الرموز"[5]: ليس في رواية عن المتقدمين، فقال بعض المشايخ: إنه أدب، وهو الصحيح، كما في "الخلاصة"، وعند الأكثرين سنة، كما في "المحيط"، وليس بسنة، ولا أدب، كما في "فتاوى قاضي خان" -انتهى-.

وفي "البناية شرح الهداية" للعيني: أما مسح الرقبة فلم يرد فيه رواية من أصحابنا

(١) قوله: "صاحب البحر" هو إبراهيم زين العابدين بن نجيم المصري مؤلف "الأشباه والنظائر" وشرح الكنز المسمّى بـ"البحر الرائق"، ورسائل متفرقة، المتوفى في رجب سنة سبعين بعد تسعمائة.

(٢) قوله: "قاضي خان" هو حسن بن منصور فخر الدين قاضي خان الأوزجندي الفرغاني، المتوفى سنة [illegible] وتسعين وخمسمائة.

(٣) قوله: "غنية المستملي" هو شرح "منية المصلي" المشهور بـ"الكبيري"، ومختصره معروف بـ"الصغيري" كلاهما لإبراهيم الحلبي، المتوفى سنة ست وخمسين وتسعمائة.

(٤) قوله: "لإلياس زاده" هو محمود بن إلياس الرومي أتم شرحه سنة إحدى وخمسين وثمانمائة.

(٥) قوله: "وفي جامع الرموز" هو شرح "النقاية" للمولى شمس الدين محمد الخراساني القهستاني المفتي ببخارا، المتوفى في حدود سنة اثنتين وستين وتسعمائة، وقيل: في حدود سنة خمسين وتسعمائة.

المتقدمين.

وقال في "شرح الطحاوي": كان الفقيه أبو جعفر يمسح عنقه اتّباعًا لما روى أن ابن عمر كان يمسحه.

وفي "التحفة": اختلف المشايخ، فقال أبو بكر الأعمش: إنه سنة، وقال أبو بكر الإسكاف: إنه أدب.

فإن قلت[1]: قال أبو محمد: روى عن رسول الله ﷺ: مسح الرقبة أمان من الغلّ، ولم يرتض أئمة الحديث بإسناده، فحصل التردّد في أنه سنة، أو أدب.

قلت: قال القاضي أبو الطيب: لم ترد فيه سنة ثابتة، وأورده الغزالي في "الوسيط"، وتعقبه ابن الصلاح بأن هذا الحديث غير معروف عن رسول الله، وإنما هو

---

(١) قوله: "فإن قلت... إلخ" قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في "تلخيص الحبير" تخريج أحاديث الشرح الكبير لوجيز الإمام الغزالي": روى أن النبي ﷺ قال: «مسح الرقبة أمان من الغلّ» هذا الحديث أورده أبو محمد الجويني، وقال: لم يرتض أئمة الحديث بإسناده، فحصل التردّد في أن هذا الفعل، هل هو سنة، أو أدب؟ وتعقّبه الإمام بما حاصله أنه لم يجز للأصحاب تردّد في الحكم مع تضعيف الحديث الذي دل عليه.

وقال القاضي أبو الطيب: لم ترد سنة ثابتة فيه، وقال القاضي: لم ترد فيه سنة، وأورده الغزالي في "الوسيط"، وتعقبه ابن الصلاح فقال: هذا غير معروف، وهو قول بعض السلف.

وقال النووي في "شرح المهذب": هذا حديث موضوع على رسول الله، وزاد في موضع آخر لم يصح عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلم فيه شيء، وليس هو سنة، بل بدعة، ولم يذكره الشافعي ولا جمهور الأصحاب، وإنما قاله ابن القاصّ وطائفة يسيرة، وتعقّبه ابن الرفعة بأن البغوي من أئمة الحديث قال باستحبابه، ولا مأخذ لاستحبابه إلا خبر وأثر؛ لأن هذا لا مجال للقياس فيه -انتهى كلامه-.

ولعل مستند البغوي ما رواه أحمد وأبو داود من حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده: أنه رأى رسول الله ﷺ يمسح برأسه حتى بلغ القذال، وإسناده ضعيف، وكلام بعض السلف الذي ذكره ابن الصلاح يحتمل أن يريد به ما رواه أبو عبيد في كتاب الطهور، عن عبد الرحمن بن مهدي عن ابن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الر... عن موسى بن طلحة أنه قال: "من مسح قفاه مع رأسه وقي من الغلّ يوم القيامة".

قلت: فيحتمل أن يقال: هذا وإن كان موقوفًا، فله حكم الرفع؛ لأن هذا لا يقال من قبل الرأي، فهو على هذا مرسل -انتهى كلام الحافظ-.

قول بعض السلف –انتهى–.

وفي "شرح المهذب" للنووي: لم يصح عن النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم فيه شيء، وليس هو سنة، بل بدعة، ولم يذكره الشافعي، ولا جمهور الأصحاب، وإنما قال به ابن الوقاص وطائفة –انتهى–.

قلت: حاصل المرام في هذا المقام أنهم اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه بدعة، كما ذهب إليه جمهور الشافعية والمالكية وغيرهم، وليس هذا القول بذاك، فإنه لا معنى لكونه بدعة بعد ثبوته بالحديث، وإن كان ضعيف الإسناد، نعم مسح الحلقوم بدعة بالاتفاق لعدم ثبوت ذلك.

وثانيهما: أنه سنة كما ذهب إليه أكثر المشايخ، وهو أيضًا ليس بذلك، فإن السنية منوطة على ثبوت الاستمرار، وإذ ليس فليس.

وثالثها: أنه مستحب كما ذهب إليه أكثر أصحابنا المتأخرين، وهو المذهب المنشود لثبوته من قول صاحب الشرع أحيانًا، وهو مناط الاستحباب.

وبه ظهرت سخافة ما في "دراسات اللبيب في الأسوة الحسنة بالحبيب"[1] عند ذكر المسائل التي وقعت مخالفة للأحاديث: ومن هذا القسم من المعمولات عندي مسح الرقبة في الوضوء، فإني لم أجد له مستندًا مرفوعًا ولا موقوفًا، ومع ذلك لا أتركه –انتهى–.

وقد أحسن في قوله: لم أجد حيث لم يأت بالنفي الحقيقي، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فإن من وجد شيئًا معه زيادة علم بالنسبة إلى من لم يجده.

وكذا ظهر ضعف ما في قول صاحب "الهداية" في "مختارات النوازل": مسح الرقبة، قيل: هو أدب من التصعيف.

تنبيه:

لم أطلع في حديث على كيفية هذا المسح صريحًا إلا أن المستفاد[2] من رواية أبي

---

(١) قوله: "دراسات اللبيب" للفاضل محمد الملقب بـ "المعين" بن محمد الملقب بـ "الأمين" من المستفيدين من شاه ولي الله المحدّث الدهلوي رحمه الله.

(٢) قوله: "المستفاد" كذا يدل عليه ما أخرجه ابن أبي شيبة عن طلحة عن أبيه عن جده قال:

داود أنه مع مسح الرأس عند ذهاب اليدين إلى مؤخر الرأس، والمذكور في كتب أصحابنا كـ "النهاية" و "فتح القدير" و "المنية" وغيرها: أنه يمسح الرقبة بعد مسح الرأس والأذنين بظهور الأصابع الثلاث لبقاء البلّة التي عليها غير مستعملة، وزاد بعضهم منهم إلياس زاده: بماء جديد، ولا أدري من أين أخذوا هذه الكيفية، ولعلها مأخوذة من مشايخهم -والله أعلم وعلمه أحكم-.

وليكن هذا آخر الكلام في هذا المرام، وكان ذلك في جلسة واحدة يوم الأربعاء تاسع رجب من سنة سبع وثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ما دام دور القمرين.

تمت بالخير

رأيت رسول الله ﷺ توضأ، فمسح رأسه هكذا، وأمر حفص بيديه رأسه، حتى مسح قفاه"، ذكره السيوطي في "الدر المنثور" في تفسير المائدة، هذا آخر الكلام في هذا المقام، والحمد لله على التمام، والصلاة على رسوله سيد الكرام، وآله وصحبه العظام.

فهرس الموضوعات

✲✲✲✲✲✲✲✲✲✲✲✲✲✲

* فصل الخطاب في مسألة أم الكتاب
* نيل الفرقدين في مسألة رفع اليدين
مع حاشيته "بسط اليدين"
* كشف الستر عن صلاة الوتر
* عقيدة الإسلام مع حاشيته "تحية الإسلام"
* مرقاة الطارم لحدوث العالم
* ضرب الخاتم على حدوث العالم
* التصريح بما تواتر في نزول المسيح
* إيناس بإتيان إلياس عليه السلام
* مشكلات القرآن مع مقدمته "يتيمة البيان"
* إكفار الملحدين في ضروريات الدين

إمام العصر المحدث الحافظ الشيخ

محمد أنور شاه الكشميري

ولد ١٢٩٢ وتوفي ١٣٥٢ هـ

رحمه الله تعالى

المجلد الرابع

الناشر

المجلس العلمي

كراتشي

إخراج وتوزيع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

[illegible] لسبيله كراتشي

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي

ولد سنة ١٢٦٤هـ وتوفي سنة ١٢٠٤هـ

رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وإخراجه

نعيم أشرف نور أحمد

الناشر
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف أحمدك وكيف لا أحمدك يا من جلّت قدرته، وعظمت هيبته، وظهرت صنعته الباهرة، أرشدنا إلى سُبل الهداية، وأسلكنا مسلك الطريقة الظاهرة، نشهد أن لا إله إلا هو، لا شريك له، بعث إلينا نفوسًا هادية، وجعل أفضلهم نبينا ذا الحجج الساطعة، أفحم المزاحمين، وأسكت المناظرين، وكسر ظهر المكابرين، وأعجز الكفار بعضد الدين، كيف لا وهو الذى أيّده الله تعالى بالشمس البازغة، فصلِّ اَللّهم أفضل الصلوات عليه وعلى آله وأصحابه الذين بذلوا جهدهم فى اتباعه، وتأدّبوا بآدابه، أرباب النفوس الطاهرة مادار الدوّار، وطارت الطائرة.

أمّا بعد: فيقول العبد الراجي رحمة ربه القوي أبو الحسنات محمد عبد الحي - تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي -: إن علم المناظرة علم من أوتيه فقد أوتي خيرًا كثيرًا، ومن لم يتبصّر فيه لم يجد ظهيرًا ولا نصيرًا، وكنتُ قد اشتغلت بقراءة كتبها حضرة من هو مطلع شمس المعقول، مظهر أقمار المنقول، مجمع أنهر الفضل والكمال، ملتقى أبحر العز والجلال، نهر فائق للتحقيق، بحر رائق للتدقيق، وارث ميراث الأنبياء، سالك مسلك الأتقياء، أبي نسبًا، وأستاذى علمًا، مولانا الحافظ محمد عبد الحليم، أيّده الله الكريم، وأفاض فيضه العميم، واطلعت على دقائقها، وكانت الرسالة المنسوبة إلى زبدة المتقدمين عمدة المتأخرين، مولانا القاضى عضد الملة والدين الأيجي، نوّر الله مرقده، ورفعه إلى أعلى عليين، في علم المناظرة رسالةً موجزةً قد أودع فيها دُرر

الفوائد، وغرر الفرائد، حوت بمقاصد المناظرة، وأحاطت بدقائق المباحثة، فعزمت أن أشرحها شرحًا، وأجعله تحفة إلى حضرة من هو قمر نجوم الوزارة، نور أنوار السفارة، معدن الفيض للأعيان، بحر زاخر للإحسان، مطلع شمس الكمال، منبع الحشمة والجلال، مهبط الفضائل العظمى، سالك المسالك البهية، ورد الرياسة العظامية، النواب المستطاب معلي الألقاب، مدار الدولة مختار الملك، النواب تراب علي خان سالار جنگ بهادر، أدام الله بقاءه، وأدام على العالمين فيضانه، وسميته بـ

«الهدية المختارية»

فها أنا أشرع في المقصود، والله ولي الخير والجود.

قال المصنف: بسم الله الرحمن الرحيم. أقول: بدأ المصنف رسالته بالتسمية امتثالا بحديث سيد الكونين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين، وهو: «كل أمر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو أبتر» واقتداء بكلام رب المغربين، وعملا بما شاع بين المؤلفين، بل كانا[1] وقع عليه إجماع المصنفين.

إن قيل: كيف لا يمكن الامتثال بالحديث النبوي، إذ لابد من أن يتلفظ أولا بالباء، ثم بالسين وهكذا، والواجب بالحديث تقديم بسم الله كله؟ قلت: المراد من تقديم بسم الله تقديم كله على المقصود، فلا يقدح كون بعض حروفه مقدمًا على البعض في الامتثال بالحديث، ثم لفظ الباء موضوع لجزئيات الإلصاق، وهو اتصال شيء بشيء مجاز في غيره من المعاني. والوضع فيه عند المصنف وضع عام للموضوع له الخاص، وهو أن يوضع لفظ الجزئيات مخصوصة بعد لحاظها بأمر كلي عام محيط لها، كأسماء الإشارات، فإن وضع هذا الجزئيات المشار إليه المحسوس بعد تصورها بهذا المفهوم الكلي، ولما كان الباء حرفًا دالا على معنى غير مستقل يحتاج في فهم المعنى إلى ضم ضميمة، احتيج ههنا إلى أن يحذف له متعلق، فقيل: هو أبتدئ، وقيل: هو بدأت، وهو قول الكوفيين، والأحسن أن يقدر العامل مؤخرًا، وإن كان حقه التقديم؛ ليكون اسم الله تعالى مقدمًا على كل حال، وهو أمر مهم، وليكون ردًا على المشركين على

---

(١) في هذا إشارة إلى دفع ما يرد على من أقرّ بوقوع الإجماع من أن وقوع الإجماع على الابتداء بالبسملة غير مسلّم. (منه)

الكمال، فإنهم كانوا يبتدئون كلامهم باسم اللات والعزّى، وكانوا يظنّون تلك الغرانيق العُلى، وإنّ شفاعتهنّ لترتجى.

فإن قيل: أول آية[1] نزلت على النبي ﷺ: ﴿اقرأ باسم ربّك﴾ وليس في ابتدائها اسم الله تعالى، فلو كان تقديمه أمراً مهمّا لما ترك في كلام الله تعالى؟ قلت: لما كانت أول آيات نزلت كان المقام مقام تقديم الأمر بالقراءة، ولا يضر أهمية تقديم اسم الله تعالى، فإنه وإن كان أهم في الواقع، لكن وجب تأخيره ههنا لوجود مقتضى تقديم غيره.

وقد يقال: إنما أخّر العامل في البسملة تقديرا ليفيد الكلام الحصر، لأن تقديم المعلول يفيده. ويرد عليه: أنه لو كان تقديم المعمول مفيداً للحصر، لوقوع التقديم في قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربّك﴾ إذ كلام الرب أحق برعاية ما يجب رعايته. وأجيب عنه بوجهين: الأول: أن الأمر بالقراءة ههنا أحق بالتقديم. الثاني: أن قوله تعالى: ﴿باسم ربّك﴾ متعلق باقرأ الثاني، فالتقديم موجود.

وأورد عليه بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المؤكَّد بالفتح، أعني إقرأ الأول، والمؤكِّد - بالكسر- أعني إقرأ الثاني بأجنبي، ودفع بأنه لا تأكيد ههنا، فإن معنى أقرأ الأول وجد القراءة المطلقة، ومعنى أقرأ الثاني أوجد القراءة المقيدة باسم الله تعالى، على أن مثل هذا الإيراد يرد على تقدير تعلق باسم ربك بـ﴿اقرأ﴾ الأول أيضاً، فما هو جوابكم[2] فهو جوابنا.

والاسم أصله عند البصريين سِموٌ، حُذف الواو لمجرد التخفيف بلا قاعدة، وحركة الحرف الأول أيضًا كذلك، فأدخلت همزةُ الوصل في الأول للإفتتاح، وحرك الحرف الأخير لاجتماع الساكنين.

إن قيل: كيف يحكم بأن حذف الواو بلا قاعدة مع أن الضمة على الواو ثقيلة، فلم لا يقال: إن حركة الواو نُقلت إلى ما قبلها، فحذفت، فالحذف إنما هو بحسب القاعدة؟ قلت: إذا كان الواو أو الياء في آخر الكلمة، وكان ما قبله ساكنًا، لا ينقل الضمة أو الكسرة عليه، كما في دلو وظبي، فادعاء القاعدة باطل، كما هو مصرّح في

(١) اختلف في أن أول سورة نزلت هل هي سورة المدثر أو سورة الفاتحة أو سورة اقرأ، وأما كون آية اقرأ إلى ما لم يعلم أول ما نزل عليه فمتفق عليه، كذا في الأطول للاسفرائني رحمه الله. (منه)

(٢) وهو عدم تسليم كونه أجنبيا؛ لكونه معمولا. (منه سلمه)

كتب أم العلوم[1]. وقيل: حذف آخر السمو كما في يد ودم، فبقي حرفان: أولهما متحرك، وثانيهما ساكن فلما حرك الساكن أسكن المتحرك للاعتدال، فعلى هذا الاسم الأسماء المحذوفة الأعجاز.

وعند الكوفيين أصله وسم، حذف الواو لمجرد التخفيف، وعوض عنها همزة الوصل، هذا هو المشهور، ويرد عليه أنه لم يوجد تعويض الهمزة عما حذف في أوائل الأسماء. وقيل: قلبت الواو ألفا، كما في أشاح. وقيل: حذف الواو لمجرد التخفيف، واجتلبت همزة الوصل للافتتاح، وعند البعض هو أمر في الأصل من سما يسمو كـ ادع، أو من سمى يسمى كـ ارم، فجعلت هذه الصيغة خارجة عن الفعل، وأدخلوا عليها الإعراب واللام وغيرهما مما هو من خواص الاسم.

فإن قلت: هل لهذا الخلاف في أصل الاسم فائدة؟ قلت: نعم، له فائدة، وهي أن من قال: إنه مشتق من السمو بمعنى الارتفاع والعلو يقول: إن الله تعالى لم يزل موسومًا وموصوفًا بالأسماء والصفات قبل وجود الخلق وبعده، ولا يزال كذلك بعد فناءهم، لا تأثير لهم في أسماءه وصفاته، وهو مشرب السالكين على طريقة أهل السنة والجماعة، ومن ذهب إلى أن أصله وسم، بمعنى العلامة يقول: إن الله لم يكن في الأزل موسومًا وموصوفًا، فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات، وهو قول الفرق المعتزلة عن مسلك خاتم الرسل الكملة، وهذا أشد خطأ من قولهم بخلق القرآن. وعلى هذا اختلف في الاسم والمسمى، بل هو عينه أو غيره، والحق أن النزاع لفظي، لأنه إن أريد من الاسم اللفظ الدال على الذات فهو غير المسمى لا محالة، أما ترى إلى أنه قد يتحد مع اختلاف المسمى، كما في الألفاظ المشتركة، وقد يختلف مع اتحاد المسمى، كما في الألفاظ المترادفة، وإن أريد بالاسم الصفة، أي المعنى القائم بالموصوف فهو قد يكون غيراً للمسمى بمعنى المنفك كالخالق، وقد يكون ليس بعين وليس بغير، كالصفات القديمة، وإن أريد به الذات فهو عين المسمى، فالاختلاف فيه ليس من شأن العقلاء.

وقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب: الأول: أن الاسم عين المسمى وعين التسمية، وهو في غاية البعد. والثاني: أنه غيرهما، وهو المنقول عن الجهمية والكرامية

(١) المراد به علم الصرف، وإنما سمي به لأنه أصل العلوم، ألا ترى أن جاهليه معذورون عن تحصيل العلوم. (منه سلمه)

والمعتزلة، وقال العز بن جماعة: هو الحق، ولعله نظر إلى ظهور الفرق في الاستعمال اللغوي والعرفي. والثالث: أنه عين المسمى وغير التسمية، لقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾ أي نزّه ذاته. والرابع: أنه لا عين ولا غير. قال الإمام الرازي والآمدي: لا يظهر في هذه المسألة ما يصلح محلا لنزاع العلماء، وقد أوضح حجة الإسلام في "المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى" هذا المعنى.

والمراد بالاسم في البسملة إما الصفة أعم من أن تكون وجودية أو سلبية، ومن أن تكون حقيقية أو إضافية، وإما اللفظ الدال على المسمى، ففيه إشارة إلى أن اسم الله وصفته يجب أن يبتدأ الأمر الخطير به، ويعظم، فما ظنّك بالذات المقدسة، ورمز إلى أن التبرك لا يختص بذاته تعالى، بل يعم أسماءه وصفاته، وأما نفس المسمّى فالإضافة بيانية، وإنما زاد لفظ الاسم على هذا التقدير إشعاراً بأن التبرّك لا يختصّ بلفظ الله، بل يعم جميع أسماءه، وفيه اتباع صريح للحديث الشريف، ودفع وهم حمل هذا القول على اليمين؛ لأن لفظ بالله لا يستعمل إلا في اليمين، وأما باسم الله فعند القدوري يمين مع النية، وعند محمد رحمه الله يمين مطلقًا، والمختار أنه ليس بيمين لعدم التعارف، كذا في "مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر".

ثم الأصل في همزة الاسم أن تثبت خطأ كغيرها من همزات الوصل، وإنما حذفوها حين إضافته إلى اسم الجلالة خاصة، نصّ عليه البغوي في تفسيره لكثرة الاستعمال، وطوّلت الباء في بسم الله دلالة عليه، وقيل: طوّل الألف على الباء ليكون دالا على سقوط الألف، ولم يحذف في اقرأ باسم ربك لفقدان كثرة الاستعمال، فلم يطوّل الباء.

والله عرفوه بأنه علم للذات الواجب الوجود المستجمعة لجميع صفات الكمال. إن قيل: هذا التعريف غير مانع لصدقه على الألفاظ الأُخر الموضوعة للذات في اللغات الأخر، وأيضًا التعريف يتم بأنه علم للذات الواجبة، وباقي الكلمات مستدركة. قلت: إن هذا التعريف لفظي، وبيان للموضوع له، فلا ضير، فإن التعريف اللفظي جوّزوه بالأعم، وقد اختلفت الفحول في هذا اللفظ باختلافات، الاختلاف الأول: هل هو علم للذات أم لا؟ فقيل: إنه وصفٌ في الأصل، غلب استعماله على الله تعالى، وليس

بعلَم، وقيل: إنه اسم لمفهوم واجب الوجود.

ويرد عليه إنه لو كان كذلك لما أفاد كلمة التوحيد توحيدًا بالنظر إلى نفس المعنى؛ لأن الكلي من حيث هو كلي يحتمل الكثرة، ولا يرد هذا على الفرقة الأولى، لأنهم يقولون بأنه وصف في الأصل، غلب استعماله عليه تعالى، والوصف وإن كان محتملا للكثرة، لكن لما غلب استعماله عليه أفادت التوحيد.

وقيل: إنه علم، لأنه لابد من لفظ يجري عليه صفاته، ويدل على ذاته.

إن قيل: ذاته لا يعقلها البشر، فكيف يدل عليها اللفظ؟ قلت: كونه غير معقول البشر بالكنه لا ينافي دلالة اللفظ عليه.

إن قيل: لو كان كذلك لما كان لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ﴾ معنى فإن في كيف يتعلق حينئذٍ بلفظ الله. أجاب: عنه جمال الناظرين[1] في حاشية شرح الجامي للكافية بأنه وإن كان علمًا، لكن روعي فيه معنى الوصفية.

أقول: هذا لا يدفع الإيراد عن الذين قالوا بأنه علم ليس بمشتق في الأصل أيضًا، ولا معنى للوصفية فيه أصلا.

الاختلاف الثاني في أنه علم مشتق أو لا؟ فذهب جماعة إلى أنه علم خاص لا اشتقاق له، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو وغير ذلك، وهو قول الخليل وسيبويه وأكثر الأصوليين، وهو المختار، نصّ عليه العيني في "شرح الهداية". وقيل: إنه مشتق.

الاختلاف الثالث: هل هو علم مرتجل أو غير مرتجل؟ قال العلامة الشامي في "رد المحتار": إن مختار الجمهور كالإمام أبي حنيفة رحمه الله والشافعي والخليل أنه مرتجل.

الاختلاف الرابع: أي شيء اشتق منه، فقيل: من أله ألوهة، كفتح بمعنى عبد، وقيل: من أله كسمع، بمعنى تحيّر، وقيل: من ألهتُ إلى فلان، بمعنى سكنتُ، وقيل: من أله إذا خاف من أمر نزل عليه، وقيل: من آلهه غيره إذا أجاره، وقيل: من أله الفصيلُ بأمه إذا حرص بأمه، وقيل: من وله إذا تحير. ولما كان الله تعالى معبودًا يتحير عقول العباد في معرفته يسكن قلوب العارفين إليه، وهم يفزعون ويحرصون به تعالى، ويستجيرون منه سمي بالله.

---

(١) المراد منه مولانا جمال بن نصير رحمه الله. (منه)

الاختلاف الخامس: قيل: أصل الله الإله، حذفت الهمزةُ المتوسطة، وعوضت عنها حرف التعريف، وأدغمت اللام في اللام وجوبًا، ويرد عليه أن اللام في الأصل موجود، فما معنى التعويض؟ ويجاب بأن معنى التعويض أن اللام جعل عوضًا لازمًا عن الهمزة بعد ما لم يكن لازمًا، وقيل: أصله أله منكرًا، وقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه ليها إذا ارتفع. وقيل: إن الألف واللام فيه أصلية غير زائدة، نقل ذلك عن السهيلي وابن العربي، ويرد عليهما أنه لو كان كذلك فينبغي أن يُنوَّن لفظ الجلالة، إذ ليس فيه مانع عن التنوين.

الاختلاف السادس: قيل: إن هذا اللفظ سرياني نقله أبو زيد البلخي. قيل: عبري، وقيل: عربي، ولهذا اللفظ خواص لا توجد في غيره. منها: أنه يوصف بسائر الأسماء دون العكس، ومنها: أنهم أجمعوا فيه بين يا للنداء واللام، فقالوا: يا الله، بخلاف غيره، فإن حرف النداء لا يدخل على المعرف باللام بغير فصل. ومنها أنهم خصّصوه بإدخال تاء القسم عليه، فيقال: تالله، ولا يقال: تا الرحمن.

ومنها: أنهم يحذفون حرف النداء في أوله، ويزيدون ميما مشدّدة في آخره، فيقولون: اللّهمّ، ومنها: أنهم يحذفون الحرف الجار ويبقون أثره في آخره، فيقولون: الله لأفعلن كذا. ومنها: أنهم يحذفون ألف الاسم خطا إذا أضيف إلى اسم الجلالة مع الباء دون غيره.

الرحمن لفظ عربي، وقيل: معرب رخمان بالخاء المعجمة، قاله ثعلب والمبرّد. ثم قيل: إنه علم للذات الواجبة كلفظ الله لعدم إطلاقه على غيره معرفًا كان أو منكرا. وقيل: لا بل هو صفة غلب استعماله عليه تعالى، فلا يجوز إطلاقه على غيره عند أكثر العلماء، بخلاف الرحيم، فإنه يطلق على غيره تعالى، نصّ عليه الشيخ شهاب الدين أحمد بن يوسف بن محمد بن مسعود بن إبراهيم النحوي في تفسيره المسمى بـ "الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون" وغيره. فما في مسير الدائر من أن الرحيم مختص بذاته تعالى في الاستعمال زلة عن القلم.

وأورد أنه قد وقع إطلاق الرحمن على غيره تعالى في قول الشاعر لمسيلمة: أنت غيث الورى لا زلت رحمانًا.

وأجيب: عنه إما أولا فبما أورده الزمخشري من أن ذلك تعنّت من الشاعر و كفر، فلا يعتد به، قال علي القاري: هو غير مستقيم، وثانيًا فيما أورده العز بن جماعة من أن المخصوص به تعالى هو المعرف دون المنكر، وثالثًا: فبأن منع إطلاقه على الغير بالمعنى الشرعي، والشاعر أطلقه باعتبار الأصل، فإنه في الأصل صيغة المبالغة، والمشهور أنه صفة مشبهة.

إن قيل: الصفة المشبهة لا تشتق إلا من اللازم، فكيف يشتق الرحمن من المتعدي؟ قلت: قد تشتق من المتعدي بجعله لازما بنقله إلى فُعل بضم العين، وهذا مطرد في باب المدح، مثل رفيع الدرجات، وهو غير منصرف عند من يشترط في سببية الألف والنون الزائدتين انتفاء فعلانة، ومنصرف عند من يشترط وجود فعلى.

إن قيل: هل يظهر لهذا الخلاف فائدة؟ والظاهر أنه مستدرك لا يظهر ثمرته لا في النظم ولا في النثر، أما في النثر فلأنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا منادى مبنيا، أو معرفًا باللام، أو مضافًا، وأما في النظم فلأن تنوين غير المنصرف جائز فيه للضرورة. قلت: ثمرته تظهر في الأحكام الشرعية وإن لم تظهر في الأحكام اللفظية، كما إذا حلف رجل والله لا أتكلم بلفظ غير منصرف، ثم تكلمه بالرحمن، فإن كان غير منصرف يحنث، وإلا فلا.

والرحيم قيل: إنه صفة مشبهة كالعليم، وقيل: إنه صيغة المبالغة نقل ذلك عن غير واحد، واختلف العلماء في أن الرحمن والرحيم متحدان معنى، أو مختلفان، فقيل: إنهما بمعنى واحد. إن قيل: فما السر في تقديم الرحمن على الرحيم في البسملة حينئذ؟ قلت: لما كان زائدا بناء قدم لفظا، وقيل: فرق بينهما، فالرحيم بمعنى ذي الرحمة، والرحمن بمعنى كثير الرحمة، فإن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، كما في كبار وكبّار، والكثرة فيه قد تعتبر باعتبار كمية أفراد الرحمة، وذلك باعتبار المرحومين، فعلى هذا يقال: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الآخرة، فيعم الأول المؤمن والكافر، والثاني يخص بالمؤمن، وقد تعتبر باعتبار كيفية النعم من جلالتها ودناءتها، فعلى هذا يقال: يا رحمن الآخرة، ورحيم الدنيا، لأن نعم الدنيا حقيرة، ونعم الآخرة جليلة.

فائدة :

اختلف في التسمية ، فذهب قراء مكة وأكثر فقهاء الحجاز إلى أنها آية من الفاتحة لا من سائر السور، وإنما كتب في أوائل السور تبركًا، وذهب جماعة إلى أنها جزء من كل سورة إلا سورة التوبة ، وهو مذهب الشافعي والثوري وابن المبارك، وذهب قراء المدينة[1] والبصرة وفقهاء الكوفة إلى أنها ليست بآية ، لا من الفاتحة ولا من سائر السور ، إلا ما في سورة النمل ، كذا في " معالم التنزيل " ، ولقد شرحنا المقام ، وحققنا المرام بالتحقيق ، وقد بقي بعد خبايا في الزوايا ، ذكرها ههنا ليس بحقيق .

ولما فرغ المصنّف رحمه الله عن البسملة توجه إلى الحمدلة ، فقال : لك الحمد لئلا يكون كتابه بتركه أقطع ، وليكون العمل على الإجماع الفعلي الواقع بين أكثر أرباب التصانيف ، وليكون كتابه موافقًا لكتاب الله تعالى ، ومن لم يصدر كتابه بحمد الله تعالى فله وجوه : الأول : أن المراد بالابتداء بالحمد لله المأمور به في الحديث ذكر الله مطلقًا ، فقد ورد في رواية[2] أخرى بذكر الله ، فلما ذكروا التسمية ذكروا التحميد ، وامتثلوا بالحديثين .

الثاني : أن حديث التحميد محمول على الابتداء ، وإن كان لسانيا فيجوز أنهم قد حمدوا الله تعالى بألسنتهم ، وإنما لم يجعلوه جزء لكتبهم هضمًا لنفسهم .

الثالث : أن حديث التحميد وإن رواه جماعة لكنه ليس على شرط البخاري ، فليس بذاك ، كذا في بعض شروح البخاري .

الرابع : أن حديث التحميد منسوخ بما روى أنه كتب النبي ﷺ في الحديبية : بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما صالح عليه محمد رسول الله . . . إلخ ، فلو لم يكن منسوخًا لما تركه ، كذا قيل .

الخامس : أن حديث التحميد محمول على ابتداء الخطب .

---

(١) هذا هو مذهب أصحابنا المتقدمين ، والذي صححه المتأخرون هو أنها آية من القرآن مطلقًا ، لكن لا من الفاتحة ولا من سورة من السور ، ولم يقل فيه أبو حنيفة بشيء . (منه سلمه)

(٢) فقد روى أبوداود والنسائي في عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم ، ولفظ ابن ماجة : «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع» ، وروى الرهاوي في " أربعينه " ، وحسّنه ابن الصلاح بلفظ : «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله فهو أقطع» . (منه)

السادس: أن فيه متابعة لأول آية نزلت على النبي ﷺ، إذ ليس في ابتداءها الحمد.

السابع: أن في ترك الحمد عجزا متابعة لقول النبي ﷺ: «لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

الثامن: أن فيه عجزا عن الحمد، والعجز عن الحمد أيضا حمد، فإن حقيقة الحمد عند الصوفية على ما في "شرح فصوص الحكم" وغيره إظهار الصفات الكمالية للمحمود، وهو بالفعل أقوى منه بالقول، لأن دلالة الفعل عقلية لا يتصور التخلف فيها، ودلالة القول وضعية، يمكن فيها التخلف، ولذا قال سيدنا أبو بكر رضي الله عنه: "العجز عن درك الإدراك إدراك".

وإن قلت: كيف يمكن الاقتداء بحديث الحمد وحديث التسمية، لوقوع التعارض بينهما؟ قلت: لا تعارض بينهما، فإن الابتداء في حديث التسمية حقيقي، وهو ابتداء الشيء بالنسبة إلى جميع ما سواه، وفي حديث التحميد محمول على الإضافي. وهو تقديم الشيء بالنسبة إلى البعض، أو على العرفي، وهو التقديم على المقصود. ولو سلّمنا أن المراد بهما التقديم المتصل بالمقصود فنقول: المراد بحمد الله في حديث التحميد ذكر الله تعالى مطلقًا، ولو في ضمن التسمية.

إن قيل: إنما يستقيم هذا لو كان لفظ الحديث بحمد الله، وأما إذا كان بالحمد لله، كما في رواية، فلا. قلت: لا يكون المراد منه خصوص هذا اللفظ، بل كل ما يؤدى مؤدّاه، وهو ذكر الله ولو في ضمن التسمية.

ولو سلّمنا أن المراد بلفظ الحديث هو هو لا ذكر الله تعالى مطلقًا، فنقول: إن الباء في الحديثين للاستعانة، واستعانة شيء بشيء لا ينافي استعانته بشيء آخر. إن قيل: الاستعانة بالشيء تنافي الاستعانة بشيء آخر في ذلك الآن ضرورة. قلت: لا تسلم أن الاستعانة بالشيء تكون في الآن بحسب حتى يلزم التنافي، بل الاستعانة بالشيء تستمر إلى تمام الشيء، فأنّى المنافاة، وإنما خاطب المصنف الذات المقدسة بكاف الخطاب لوجوه، منها: الرعاية[1] لبراعة الاستهلال؛ لأن مدار البحث والمناظرة المخاطبة بين

---

(١) في إيراد هذا اللفظ إشارة إلى أن ليس ههنا براعة الاستهلال حقيقة. (منه سلمه)

الخصمين، ومنها: التنبيه على مضمون الكلام المجيد ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ومنها: الإشارة إلى أنه تعالى عالم ردًا على ما ذهب إليه طائفة من الحكماء الملحدين، تعالى الله عمّا يصفون من أنه تعالى ليس بعالم بشيء، لأنه لا يعلم ذاته، فكيف يعلم غيره، أما أنه لا يعلم ذاته فلأن العلم إضافة بين العالم والمعلوم، فلابد من تغاير المنتسبين، وهو هنا منتف، ولعلمي كيف يثبتون الجهل له تعالى مع وقوع العجائب والغرائب في عالم الوجود، وهذا يدل دلالة واضحة على علم صانعه.

أقول: ولـيـسـتـفـسـر[1] السائل منهم: هل تعلمون نفوسكم أم لا؟ فإن قالوا: نعم، فليقل لهم: أخطأتم، فإن العلم إضافة بين المنتسبين، وهو ههنا منتف. وإن قالوا: لا، فليقل له: فلا تعلمون إذا شيئا من الأشياء، لأن ما لا يعلم ذاته كيف يعلم غيره، فكيف تحكمون بأنه تعالى ليس بعالم.

ومنها: المتابعة لما ورد في الحديث: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» رواه الترمذي وغيره في حديث طويل، إذ الحمد أيضًا عبادة، بل هو أبهى العبادات وأسناها، وأكمل الطاعات وأزكاها، ومنها الإيماء إلى أن مقام الحامد بعد التسمية مقام الحضور والمشاهدة. ومنها: الجرى على ما ناسب المقام، فإنه لما وصف الله تعالى في البسملة بأنه مستحق لجميع صفات الكمال في الحال والمآل، ناسب أن يخاطب ذا الجلال. ومنها: التلويح إلى أن اللائق بحال الحامد الواصف أن يعلم المحمود أولا حاضرًا مشاهدًا، ثم يحمده، ومنها: الرمز إلى أنه تعالى لذاته يستحق الحمد.

إن قيل: استحقاقه الحمد لذاته مع عزل النظر عن جميع الصفات لا يعقل؟ قلت: المراد إن ذاته مستحقة من غير مدخلية صفة من الصفات. إن قيل: هذا الأمر يحصل من الحمد لله أيضًا؛ لأنه علم للذات، قلت: هب لكن حصوله بالخطاب أظهر، ومنها: الاتباع لخطاب النبي ﷺ «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك». ومنها: الإعلام إلى جواز إضافة القرب إلى الله تعالى شرعًا. ومنها: الإيذان بأن الحمد وقع على الوجه الأتم. ومنها: الجرى على صنعته الالتفات؛ لأنه جعل الله تعالى في البسملة غائبًا.

---

(١) وبوجه آخر: هل يوجد الجهل لنفسه في الواجب أم لا، فإن قالوا: نعم، قل له: الجهل أيضا نسبة فكيف يوجد بين الشيء ونفسه، وإن قالوا: الأقل له ارتفاع النقيضين محال. (منه سلمه)

ومنها ما أقول: إنه إنما خاطبه ليلتفت الله تعالى إليه التفاتًا تامًا جديدًا في وقت الحمد، فيوجد الاستلذاذ بالحمد، وإنما خالف السلف في جملة الحمد، لأن كل جديد لذيذ، أو للهضم بأن رسالته من حيث أنها رسالته ليست كرسائل السلف حتى يصدر على طريقتهم.

أقول: أو لينبه من ينظرها من البدو على أنه كتاب غريب، كما أن عنوانه بطرز عجيب، وإنما قدم الخبر على المبتدأ لوجوه: منها: ما يستفاد من كلام الشارح التبريزي(١) رحمه الله في بيان وجه الخطاب، ولأن اللائق بحال الحامد أن يلاحظ المحمود أولا حاضرًا مشاهدًا، ثم يحمده واستبان منه وجه تقديم قوله لكنه على الحمد، وإن كان المقام لكونه مقام الحمد يقتضي تقديمه -انتهى-.

ويرد عليه إيرادان: الأول: أنه ماذا أريد بقوله أولا؟ إن أراد قبل الشروع في الحمد فلا يظهر منه، وجه تقديم الخبر، لأن لك أيضًا جزء من الحمد الذي هو قوله لك الحمد، فتقديمه لا يفيد اللائق بحال الواصف، وإن أراد قبل الفراغ من الحمد، فلا يظهر أيضًا، لأنه لو أخره يحصل ما هو اللائق أيضًا، كما لا يخفى.

الثاني: أن قوله: وإن كان المقام ... اهـ ليس بصحيح، إذ كون المقام الحمد، لا يقتضي تقديم لفظ الحمد على لفظ لك، وإنما يلزم هذا لو كان الحمد مجرد لفظ الحمد، وليس كذلك، إذ الحمد مجموع قوله لك الحمد، وأجاب عن الإيراد الأول المحشي الأردبيلي رحمه الله(٢) بأنه يمكن أن يقال: مفهوم الحمد لكونه صادقًا على قوله لك الحمد بمنزلة المجموع، فالتقديم عليه كالتقديم على المجموع، والتأخير عنه كالتأخير عن المجموع -انتهى-.

أقول: صدق مفهوم الحمد على قوله: لك الحمد إنما يستلزم كون لك الحمد حمدًا، ولا يثبت منه كون لفظ الحمد فقط حمدًا، وإنما يثبت لو صدق مفهوم الحمد على لفظ الحمد، وليس كذلك؟

وأجيب عن الإيراد الثاني بأن الحمد وإن كان مجموع قوله: لك الحمد، لكن

---

(١) المراد به الشارح الملا محمد الحنفي التبريزي. (منه)

(٢) المراد به أبو الفتح السعيدي الأردبيلي محشي شرح الحنفي. (منه)

للفظ الحمد كثرة مدخل بالنسبة إلى المجموع، وإن كان الحمد ولك جزئين للحمد، فناسب تقديم لفظ "الحمد" على "لك" بهذا السبب.

ومنها: أن الخبر مشتمل على الخطاب الدال على الذات الواجبة، والمبدأ دال على وصفه، والذات مقدمة على الصفات، فقدم ما هو مشتمل عليها، ومنها: التعظيم لذات البارى تعالى، ومنها: التشويق إلى المسند إليه، ومنها: التأكيد للاختصاص المستفاد من لام لك، فإن تقديم الخبر يفيد القصر، وذلك لأن المفيد الأول له اللام الجارة في قوله: لك، والثاني: تقديم الخبر على المبتدأ، فتقديم الخبر تأكيد للاختصاص الحاصل من اللام الجارة.

إن قيل: تقديم الخبر يفيد قصر المبتدأ أعني الحمد على الخبر، أعني لك. واللام يفيد اختصاص المبتدأ بمجرورها، وهو كاف الخطاب، فاختلف المضمونان. فكيف الحكم بالتأكيد؟

قلت: إذا ثبت قصر المسند إليه على الخبر بتقديم الخبر ثبت قصره للمجرور أيضًا، فبهذا الاعتبار يكون تأكيدًا.

إن قيل: المؤكد اسم المفعول لابد أن يكون قبل المؤكد اسم الفاعل، وههنا إفادة اللام الاختصاص، وإفادة تقديم الخبر في مرتبة، فكيف يكون أحدهما تأكيدًا للآخر؟

قلت: تلفظ اللام الجارة مقدم على تلفظ مجموع لك البتة، فإفادة الأول أقدم من إفادة الثاني للاختصاص، فصح كون الثاني تأكيدًا للأول.

إن قيل: التأكيد على قسمين: أحدهما: لفظي، وهو بتكرير المؤكد، وثانيهما: معنوي، وهو يكون بالألفاظ المعدودة، وفي هذا المقام كلاهما منتفيان؟ قلت: المراد من التأكيد ههنا المعنى اللغوي، فانقطع الإيراد، ومنها أن الحمد كأنه نسبة بين المحمود والحامد، فلابد أن يقدم الدال على المحمود الذي هو كاف الخطاب. ثم اللام في قوله: لك إما للملك، نحو المال لزيد، أو للاستحقاق أو للاختصاص، وفي قوله: الحمد إما للجنس أو للاستغراق أو للعهد، وتحقيق المرام: أن لام الملك لام يفيد مملوكية ما قبلها لما بعدها، ولام الاستحقاق لام يفيد أن ما بعدها مستحق لما قبلها، ولام الاختصاص لام يفيد اختصاص ما قبلها بما بعدها، ولام الجنس لام يدل على جنس مدخولها، ولام

الاستغراق لام يدل على جميع أفراد مدخولها، ولام العهد لام يدل على بعض أفراده المعينة.

إذا عرفت هذا فاعلم أن لام الملك مع لام الجنس لا يفيد الحصر، فليس معنى قوله: المال لزيد أن المال منحصر ملكيته في زيد، إذ الجنس يوجد بوجود فرد أيضا، فكان المعنى مملوكية جنسه لزيد، وهو لا ينافي عدم مملوكية جنسه في ضمن فرد آخر، ومع لام الاستغراق يفيد الحصر، ويكون المعنى حينئذ جميع أفراد المال مملوك لزيد وهو لا ينافي مملوكية بعض الأموال لغيره ينافي هذا المعنى، ومع لام العهد أيضًا لا يفيده، إذ يكون المعنى حينئذ بعضُ أفراد المال المعينة مملوك لزيد وهو لا ينافي و هو لا ينافي مملوكية بعض الأفراد الأخر لغيره، وإن لام الاستحقاق مع لام الجنس، ولام العهد لا يفيد الحصر أيضا؛ إذ استحقاق شخص لجنس شيء، أو بعض أفراده المعينة لا ينافي استحقاق شخص آخر للأفراد الأخر، أو لجنسه في ضمن الأفراد الأخر، ومع لام الاستغراق لا يفيده أيضًا، إذ استحقاقك لجميع أفراد شيء لا ينافي استحقاقنا لجميع أفراده، كما لا يخفى.

وإن لام الاختصاص مع لام الجنس والاستغراق مفيد للحصر، أما بلام الاستغراق فظاهر، وأما بلام الجنس فلأن اختصاص جنس شيء لشخص مناف لوجوده في غيره، إذ اختصاص شيء بشيء أن لا يوجد إلا به، فوجوده في آخر ينافيه، ومع لام العهد لا إذا اختصاص بعض أفراد الشيء بشخص لا ينافي وجود بعض الأفراد في الآخر، وبعد ذلك نقول: لله در المصنف حيث لفظه بجملة الحمد بحيث تفيد الحصر؛ أما إذا كان لام قوله: لك للملك مع كون لام الحمد للاستغراق، أو كان للاختصاص مع كون لام المبتدأ للجنس، أو الاستغراق فظاهر، كما شرحناه.

وأما في الصور الباقية فاجتماع اللامين وإن لم يكن مفيداً للحصر، لكن تقديم الخبر على المبتدأ مفيد له على ما قال في "تلخيص المفتاح" في بيان أحوال المسند: وأما تقديمه فتخصيصه بالمسند إليه، وفسّره المحقق سعد الملة والدين التفتازاني بقوله: أي لقصر المسند إليه على المسند -انتهى-.

فإن قلت: كيف يصح ههنا القصر لعدم صحة الحصر، فإن الحمد للعباد أيضا

ثابت ملكه واستحقاقه؟ قلت: وجود حمد أيَّ حمد كان للعبد إنما هو بإعطاء الله تعالى للمحمود صفة من الصفات الحميدة الدينية أو الدنيوية، فحمد العبد في الواقع هو حمد الله تعالى، فبهذا الاعتبار رجع حمد العباد إليه تعالى، وهذا الحصر يستقيم على مذهب المعتزلة القائلين بأن خالق أفعال العباد العباد، وأيضًا لأن الخلق وإن كان من العباد عندهم، لكنهم يقولون بأن التمكين على هذا الخلق ليس إلا من الله تعالى، فرجع حمد البشر إليه تعالى بهذا الاعتبار، وصح الحصر.

أقول: فما قال بعض[1] المتقدمين في شرحه للفرائض "السراجية": الألف واللام للجنس عند أهل السنة، خلافًا للمعتزلة، فإنها للعهد عندهم، وهو مبني على مسألة خلق الأفعال -انتهى- سخيف جدًا، لأن كون اللام للجنس بل للاستغراق أيضًا لا ينافي مشربهم في خلق الأفعال، قال العلامة العيني في "شرح الهداية": الأصح أن هذه مسألة ابتدائية مبنية على الخلاف في معنى اللام لا بنائيّة على الخلق في الأفعال -انتهى.

واختلفوا في أولوية لام الجنس أو الاستغراق من بين أقسام لام التعريف، فقيل: الاستغراق أولى، لإفادته ثبوت جميع أفراد مدخولها، وقيل: الجنس أولى، كما قال ابن عابدين الشامي في "رد المحتار"، اختار في "الكشاف" الجنس، لأن الصيغة بجوهرها تدل على اختصاص جنس المحامد له تعالى، ويلزم منه اختصاص كل فرد، إذ لو خرج منه فرد لخرج الجنس تبعًا له لتحققه في كل فرد، فيكون جميع الأفراد ثابتًا له تعالى بطريق برهاني، وهو أقوى من إثباته ابتداء، فلا حاجة إلى أن يلاحظ الشمول والإحاطة -انتهى.

وقال التفتازاني في "المطول" بعد تحرير ما يدل على أنّ صاحب "الكشاف المعتزلي أيضًا قائل باختصاص جميع المحامد له تعالى، وبهذا يظهر أن ما ذهب إليه من أن اللام في الحمد لتعريف الجنس دون الاستغراق كما توهمه كثير من الناس، مبنيًا على أن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى، فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه، بل على أن الحمد من المصادر السادّة مسد الفعل، وأصله النصب، والعدول إلى الرفع للدلالة على الدوام والثبات، والفعل إنما يدل على الحقيقة دون الاستغراق، فكذا ما

[1] المراد به مولانا محمد بن أبي بكر البخاري. (منه)

ينوب منابه.

وفيه نظر، لأن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة، مثل سلام عليكم، وحينئذٍ لا مانع من أن يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق، فالأولى أن كونه للجنس مبنى على أنه المتبادر إلى الفهم الشائع فى الاستعمال، لا سيما فى المصادر عند خفاء قرائن الاستغراق، أو على أن اللام لا يفيد سوى التعريف، والاسم لا يدل إلا على مسماه، فإذن لا يكون ثمه استغراق -انتهى-.

أقول: ومن ههنا يظهر لك أن جميع المعتزلة ليسوا بقائلين للعهد، بل بعضهم كالزمخشرى اختاروا الجنس، واختلف فى تفسير الحمد اللغوى، فقيل: إن الحمد والمدح مترادفان، وقيل: المدح أعم من الحمد، وهو المشهور، فلنا أن نشرح كل مشرب ثم نُحق الحق، ونُبطل الباطل، ولو كره المعاندون، فاستمع.

إن الجمهور القائلين بأعمّية المدح عن الحمد عرفوا المدح بأنه وصف باللسان فقط بالجميل الاختيارى للممدوح، كعلم زيداً ولا كشجاعة زيد نعمة كان من الممدوح إلى المادح أو لا، كحسنه، والحمد بأنه وصف باللسان بالجميل الاختيارى نعمة كان أو غيرها على جهة التعظيم الظاهرى والباطنى، فقيد اللسان فى التعريفين يخرج الشكر اللغوى والعرفى من تعريفى الحمد والمدح على ما ستقف على تعريفهما.

وقيد على جهة التعظيم ... اهـ، يخرج الاستهزاء، لأنه وإن كان على جهة التعظيم الظاهرى، لكنه ليس على جهة التعظيم الباطنى، ومن ههنا يظهر أن معنى على جهة التعظيم على قصد التعظيم الظاهرى والباطنى بأن يكون الحامد قاصداً لهما، أو على وجه التعظيم الظاهرى والباطنى بمعنى أن يكون التعظيم الظاهرى والباطنى علتين للحمد، وكلا الأمرين معدومان فى السخرية، فكان القول على جهة التعظيم الظاهرى والباطنى مخرجًا لها، لأنا فسر به الفاضل اليزدى[1] بقوله: أى على طرزه وطريقته، لأن الاستهزاء أيضًا يكون على طرز التعظيم كالظاهرى والباطنى، وقال شريف المحققين[2] فى بعض تصانيفه: لا حاجة إلى هذا القيد احترازًا عن الاستهزاء، لأنه ليس بثناء

---

(١) أى الملا عبد الله اليزدى، قال فى حواشيه على "شرح التهذيب الجلالى". (منه)

(٢) المراد منه مولانا سيد الشريف الجرجانى، قاله فى "شرح إيساغوجى". (منه)

حقيقة، إذ الثناء إنما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ.

أقول: فيه أن الدلالة الالتزامية مهجورة في التعريفات، فيحتاج إلى هذا القيد قطعًا، ولا يخرج به محامد الشعراء المبالغين في الحمد، فإنه يتحقق التعظيم الظاهري والباطني، وإن لم يتحقق اعتقادهم بمضامين الأشعار، وأفاد جدّ جدي وأستاذ أستاذي نوّر الله مضجعه[1] ما حاصله: أنه يرد عليه أنه صرّح السيد الشريف في حواشي "شرح المطالع" بأنه إذا عرى الحمد عن الاعتقاد كان استهزاء، فمحامد الشعراء الغير المطابقة لاعتقادهم ليست بمحامد. والجواب عنه: أن مراد المصرح أنه إذا عرى الحمد عن اعتقاد كونه محمودًا كان سخرية، وهذا ليس بمناف للمقام.

وأورد على تعريف الحمد المذكور بوجوه: منها ما أورده المحقق القراباغي رحمه الله[2]، وهو أنه لزم من التعريف المذكور أن الحمد قول خاص. لأنه وصف باللسان، فيلزم أن يصدق المقول على المحمود، لأن صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على المشتق، ألا ترى أن الجلوس يصدق على القعود، فيصدق الجالس على القاعد، واللازم باطل، لأن المقول إنما هو اللفظ، والمحمود إنما هو الذات.

وأجيب عنه بوجوه: الأول: ما أورده السيد الهروي رحمه الله[3] بأنه ما ذا أريد من قول المورد الحمد قول خاص، إن أريد الاتحاد بحسب المفهوم فهو بين الفساد، وإن أريد الاتحاد بحسب المصداق فمسلم، لكن قوله: صدق المبدء على المبدء يستلزم صدق المشتق على المشتق إن كان كلية فمم، وإنما يكون كذلك إذا كان بين المبدئين ترادف بحسب المفهوم، كما في المثال، وإن كان جزئية فلا يضرنا.

الثاني: ما أفاده جد جد جدي وأستاذ أستاذي كمال المدققين نوّر الله مرقده[4] أن الحمد في العرف يطلق على معنيين، التكلم ونفس الجملة الثنائية، وكذا القول يطلق

---

(١) المراد منه مولانا محمد ظهور الله، أفاده في حواشيه المتعلقة بـ الحواشي الزاهدية المتعلقة بـ شرح التهذيب الجلالي. (منه)

(٢) المراد به مولانا يوسف كوسج، أورده في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي. (منه)

(٣) المراد به مولانا السيد الزاهد الهروي الكابلي محشي شرح التهذيب الجلالي. (منه)

(٤) المراد به مولانا كمال الملة والدين رحمه الله، أجاب به في حاشيته المتعلقة بـ الحواشي الزاهدية المتعلقة بـ شرح التهذيب الجلالي. (منه)

على معنيين: التكلم والألفاظ، فإن أريد بالحمد والقول المعنيان الأولان، فلا استحالة في صدق المحمود على المقول، إذ المحمود حينئذ عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية، والمقول عما يتعلق به التكلم، وإن هما إلا الألفاظ، وكذا إذا أريد بهما المعنيان الأخيران، لأن المحمود حينئذ عبارة عما يتعلق الجملة الثنائية، والمفعول عما يتعلق به الألفاظ ما هما إلا ذات المحمود.

والحاصل: أن الإيراد إنما نشأ من أخذ المحمود بالمعنى الثاني، والقول بالمعنى الأول، فهو مغالطة بحسب اشتراك الاسم.

الثالث: أن معنى الحمد قول خاص قول بالجميل، فمشتقة المقول عليه الجميل وهو صادق على المحمود لا المقول المطلق، حتى يرد عليه ما أورد، فما لزم ليس بمحال، وما هو محال ليس بلازم.

الرابع: أنه سلمنا أن مشتقه المقول المطلق، لكن معنى صدق المبدء على المبدء يستلزم صدق المشتق على المشتق، إن تصادق المبدئين يستلزم تصادق المشتقين على نهج واحد، والمحمود يصدق على الذات بمعنى أنه يقال له: الحمد، فكذلك يصدق عليه المقول بمعنى أنه يقال له القول، فقول المورد واللازم باطل باطل، وله جوابات أخرى لا نذكرها مخافة التطويل.

ومنها: أنه يخرج من التعريف المذكور حمد الواجب لذاته وللمتقين، لأن الواجب منزّه عن اللسان، فلا يكون التعريف جامعًا، ويجاب عنه بوجوه: الأول إن إطلاق الحمد على وصف الله تعالى مجاز عن إظهار الصفات الكاملة، الثاني: أن التعريف لحمد العباد. الثالث: أن التعريف لفظي، وهو جائز بالأخص، كما أنه جائز بالأعم.

أقول: وقد نصّ على جواز التعريف اللفظي بالأخص والأعم كليهما السيد الشريف في بعض تصانيفه، فما قال السيد الهروي[1] في منهيات حاشية المتعلقة بشرح المواقف جوزوا التعريف اللفظي بالأعم، ولم يجوّزوه بالأخص، فلعل وجهه أن الأخص فرد للأعم، وهو شامل له دون العكس -انتهى- لا صحة له، كما لا يخفى.

(١) المراد به مولانا السيد الزاهد الهروي رحمه الله. (منه)

الرابع: أن ذكر اللسان كناية عن كونه من جنس الكلام.

الخامس: أن التخصيص باللسان إضافي بالنسبة إلى الجنان والأركان، فلا يقع فيه براءته تعالى عنه.

السادس: أن المراد من اللسان بأنه يحمد الحامد، سواء كان لسانًا عرفيًا أو غير ذلك.

أقول: لا يخلو شيء من هذه الجوابات من التكلف، لكن الجواب الرابع أقرب إلى الصواب. والسادس أحرى، وما سواه أخزى، فعليك بالتأمل الصادق، ومنها: أنه بقيد الاختياري يخرج حمدنا له تعالى على صفاته، لأن صفاته ليست باختيارية له تعالى، وإلا لزم حدوثها كما برهن عليه في موضعه.

والجواب عنه بوجوه:

الأول: أنه حمد مجازي على طبق مامر.

الثاني: أن الحمد على صفات الله تعالى إنما هو باعتبار ما يصدر منه من النعم، وهي اختيارية له، فكانت الصفات اختيارية باعتبار اللوازم.

الثالث: أن ذات الواجب عزّ مجده لما كانت كافية في ثبوت الصفات بمعنى أنه لا يحتاج في ثبوتها له إلى الواسطة، وجعلت بمنزلة الاختيارية، فهي اختيارية حكمًا، وإن لم تكن اختيارية حقيقة، وللإشارة إلى هذا الدفع زاد بعض الفضلاء في "شرح الرسالة الشريفية" لفظ حقيقة أو حكمًا بعد لفظ الاختياري.

الرابع: أن التعريف للحمد الذي يكون المحمود فيه عبدًا على طبق ما مر.

الخامس: أن المراد بالجميل الاختياري ما صدر عن الفاعل المختار في أفعاله، وإن لم يكن الفعل بعينه اختياريًا للمحمود.

أقول: أن صرائح القوم في عدة مواضع تدل على خلاف ذلك، فتفكر فيه فإنه بالتفكر حقيق، لأنه أمر دقيق، وأما القائلون بتساوي الحمد والمدح، فافترقوا فرقتين، فقال بعضهم: إن الجميل في المدح أيضًا مقيد بالاختياري، كما أنه مقيد في الحمد به، وسندهم أن الوصف بالفعل الغير الاختياري للممدوح أمر غير معقول.

فإن قلت: يقال مدحت اللؤلؤ على صفاءها، ولا يقال: حمدتها، وهذا يدل على

خلاف ما راموا. قلت: هذا المثال ليس من محاورات العرب، فلا يعبأ به. قال بعضهم: إن الجميل في الحمد أيضًا ليس بمقيد بالاختياري، كما أنه في المدح ليس بمقيد به، لكن يجب أن يكون المحمود عليه في الحمد اختياريًا، والممدوح عليه في المدح يعم.

واختلف في تفسير المحمود عليه، فقيل: أن المحمود عليه ما كان مدخولا لكلمة على، فبينه وبين المحمود به الذي هو عبارة عن وصف حسن مسند إلى المحمود عموم وخصوص مطلقًا، لأن ما كان مدخولا لكلمة على في الكلام يكون وصفًا حسنًا مسندا إليه، ولا عكس كليا، لجواز أن يدخل على الوصف الحسن المسند إليه لفظ الباء، كما يقال: حمدته بحسنه، وقيل: المحمود عليه هو الباعث على الحمد فبينه وبين المحمود به عموم وخصوص من وجه، لأنه لو أعطى زيد بكرا عشرة دراهم مثلا، وحمده بكر بالإعطاء اجتمعا، وإن حمده بعلمه فافترقا، لأن الباعث على الحمد في هذه الصورة هو الإعطاء والمحمود به هو العلم. واختار السيد[1] الهروي الاتحاد الذاتي بينهما، ففسر المحمود به بأنه وصف حسن مسند إلى المحمود، والمحمود عليه بأنه وصف حسن متصف به المحمود، فالوصف الحسن للمحمود من حيث إسناد الحامد إياه إليه، يسمى محمودًا به، ومن حيث أنه يتصف به المحمود، سواء كان بحسب نفس الأمر أو بحسب ادعاء المدعي يسمى محمودًا عليه.

ثم اعترض على القائلين بترادف الحمد والمدح بعموم الجميل فيهما بأنه لما كان المحمود به والمحمود عليه متحدين بالذات، فكيف يتصور اختيارية أحدهما دون الآخر، فلا يصح فرقهم بين الحمد والمدح بما ذكروه.

قال بحر العلوم نوّر الله مرقده[2]: لا يرى هذا العبد الضعيف في تغيير اصطلاحهم فائدة سوى التخبّط في مذاهبهم -انتهى-.

ومستند هذا البعض في ذلك قوله تعالى خطابًا لنبيه ﷺ: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ إذ الجميل ليس باختياري للمقام، فتوصيفه بالمحمود شاهد عدل على أن الجميل ليس مقيدًا بالاختياري في الحمد.

---

(١) المراد به مولانا السيد الزاهد الهروي. (منه)

(٢) المراد به مولانا محمد عبد العلي قدس سره. (منه)

فإن قلت: إن توصيفه بالمحمود ليس بناطق به، إذ يجوز أن يكون هذا من قبيل توصيف الكتاب بالحكيم، أي توصيف الشيء بوصف صاحبه.

قلت: إن الحمل على هذا ليس بأحسن، لا لأن المجاز أمر قبيح في نفسه، لأن كثيرا ما تكلم الله تعالى بالمجاز مع قدرته على الحقيقة، فلو كان التكلم بالمجاز أمرا قبيحا لما باشر الله تعالى به، إذ مباشرة القبيح أمر قبيح، وإن لم يكن[1] خلقه قبيحا، كما هو مذهبنا، بل لأنه صرف عن الظاهر بلا قرينة.

أقول: معنى قوله تعالى: ﴿مَحْمُودًا﴾ أي مقاماً محموداً فيه، كما أشار إليه المفسرون، لا أن ذلك المقام نفسه محمود، حتى يكون مستنداً لهم، فهو خارج عن البحث، هذا كله تحقيق الحمد اللغوي، وأما الحمد العرفي فهو فعل الفاعل المنبئ عن تعظيم المنعم، لكونه منعما أعم من أن يكون باللسان أو بالأركان أو بالجنان، وهذا هو الشكر اللغوي، وأما الشكر العرفي فهو صرف العبد جميع ما أنعم عليه المعبود من السمع والبصر والعقل وغير ذلك إلى ما خلق لأجله، فالنسبة بين الحمد اللغوي بالتعريف المشهور والحمد العرفي عموم وخصوص من وجه، فإنهما يجتمعان في ما إذا كان الثناء باللسان مقابلا للنعمة، ويوجد الحمد اللغوي دون العرفي إذا كان باللسان غير متعلق بالنعمة، ويوجد الحمد العرفي بدون الحمد اللغوي في ما إذا كان التوصيف بالجنان أو الأركان مقابلا للنعمة، والنسبة بين الحمد اللغوي والشكر العرفي عموم وخصوص مطلقا، لأنه إذا تحقق الشكر العرفي تحقق الحمد اللغوي دون العكس، إذ يجوز أن يكون الثناء باللسان فقط، والنسبة بين الشكر اللغوي والشكر العرفي عموم وخصوص مطلقا، لأنه إذا تحقق الشكر العرفي صدق الشكر اللغوي دون العكس، فيجوز أن يكون الثناء بالأركان فقط.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن المراد في قول المصنف رحمه الله بالحمد لا يخلو إما أن يكون حمداً لغوياً أو شكراً لغوياً، فإن كان المراد حمداً لغوياً، فوجه اختياره على الشكر إيثار للأعم وترك للأخص، فإن الحمد يعم الفضائل والفواضل والشكر يختص بالأخير، واتباع لكلام رب العالمين، واقتداء بظاهر كلام سيد العرب والعجم، حيث

(١) فيه إشارة إلى الرد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن خلق القبيح قبيح، كما ذهب إليه الثنوية، وسيأتي في الشرح بيانه إن شاء الله تعالى. (منه)

قال: «كل أمرٍ ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أجذم»، وفي رواية: «بالحمد لله» مكان "بحمد الله"، وفي رواية: «فهو أقطع»، مكان "فهو أجذم"، كذا في "عمدة المتحصنين شرح الحصن الحصين": وإن كان شكراً لغوياً فوجه اختيار لفظ الحمد على لفظ الشكر الاتباع والاقتداء.

وإنما اختار الحمد على المدح للاتباع بالكلام الإلهي[١]، والاقتداء بالحديث النبوي، ولأن[٢] الحمد اللغوي يختص بالاختياري على ما هو المشهور بخلاف المدح، فإنه يعم الاختياري وغيره، ومن البيِّن أن الأفعال التي صدرت بالاختيار أولى من الأعمال التي صدرت بغير الاختيار، أما سمعتَ المتكلمين استدلوا على أفضلية رسل البشر من رسل الملائكة بأن الإنسان مع القوى الذميمة، والقدرة على اكتساب الخطيئة لما فعل فعلا حسنًا باختياره يكون أفضل لا محالة من الملائكة الذين هم فاقدون للقوى الشهوانية والغضبانية، فالوصف بالأفعال الاختيارية الذي هو الحمد اللغوي يكون أولى من الوصف بالأفعال التي ليست باختيارية، ولأن الحمد يختص بالحي، والمدح يعم الحي وغيره، فلا يليق بشأن الملك الدائم.

بقي ههنا أمر آخر، وهو أن المصدر له ستة معان، ويحتمل كلام المصنف كلا منها، ولابد علينا من أن نفصل كلا من الأقسام، ثم نشرح المرام، فنقول: إن للمصدر ستة معان، لأنه إذا صدر الفعل من الفاعل، ووقع على المفعول كالحمد مثلا، فله صفة الإيجاد والإيقاع، وهذا هو المصدر المعلوم الخالي عن إضافته إلى الفاعل الصالح لها، ويعبر عنه بالفارسية بستودن، وللمفعول صفة الوقوع عليه والقبول، وهو المصدر المجهول الساذج عن إضافته إلى المفعول القابل لها، ويعبر عنه بالفارسية: بستوده شدن، والمصدر العلوم إذا أضيف[٣] إلى الفاعل بزيادة الياء التحتانية في صيغة اسم الفاعل يسمى بالمصدر المبني للفاعل، كالحامدية، والمصدر المجهول إذا نسب إلى المفعول بزيادة الياء التحتانية في صيغة اسم المفعول كالمحمودية، يسمى بالمصدر المبني للمفعول، والمعنى الحاصل من المصدر المعلوم في الفاعل بمعنى الكيفية التي وجدت في الفاعل بعد

---

(١) هذان الدليلان شاملان لوجه اختيار الحمد اللغوي والعرفي كليهما على المدح. (منه)

(٢) هذا والدليل الذي بعده لاختيار الحمد اللغوي عليه. (منه)

(٣) المراد بالإضافة معناها اللغوي، كما يشهد قوله الآتي. (منه)

صدور الفعل عنه، كهيئة القيام في القائم يسمى بالحاصل بالمصدر المعلوم، ويعبّر عنه ههنا بالفارسية بستانش، والمعنى الحاصل من المصدر المجهول في المفعول يسمى بالحاصل بالمصدر المجهول، ويعبّر عنه ههنا بالفارسية بستوده شدكى، فهذه ستة معان للمصدر، وقيل: لا فرق بين الحاصل بالمصدر المعلوم والحاصل بالمصدر المجهول؛ لأن للحاصل نسبتين، فمن حيث نسبته إلى الفاعل يسمى حاصلا بالمصدر المعلوم؛ ومن حيث نسبته إلى المفعول يسمى حاصلا بالمصدر المجهول، ولا يخفى عليك أن التقريب ليس بتام، لأن مدعى الفريقين عدم الفرق بين المعنيين، وغاية ما يلزم من دليليهما الاستلزام. وتشريح المرام أنه يمكن إرادة المبني للمفعول، والمصدر المجهول، والحاصل بالمصدر المجهول ههنا مطلقًا، سواء كان لام الحمد للاستغراق أو غيره.

إن قيل: الحصر لا يصح، قلنا: الحصر ادعائي على حسب ما مر، فإنه وإن كان يحمد إنسانٌ إنسانًا، فيوجد المعاني الثلاثة في المحمود، ولكنه راجع إلى الله تعالى، فصح الحصر، وأما إرادة المعاني الثلاثة الباقية فلا يمكن إلا على تقدير كون اللام للعهد الذهني؛ لأنه لو كان اللام للجنس أو للاستغراق، وأفاد الكلام الحصر لما صح الكلام؛ إذ من جملة المحامد حمد لإنسان فاسق، ولا يصح إرجاعه إلى الله تعالى؛ لأن حمد الفاسق من صفات النقصان، والله تعالى بريء عن ذلك، ولما لم يصح الإرجاع لم يصح الحصر إلا الحقيقي، ولا الادعائي بخلاف ما إذا أريد من اللام العهد الذهني، فإنه حينئذ يكون المعنى لك الحمد الخاص، وهو حمدك لذاتك بمعنى أنه لا يقدر أحد على ثناءك، فحمدك لذاتك مختص بك على ما قال النبي ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، ولقد طولنا الكلام لتقف على ما لا تجده في زبر الشراح الكرام لرسالة العضد القمقام؛ ولله الحمد على الإنعام.

ثم لما تخيل المصنف عجزه عن حمده تعالى قال: والمنة عاطفًا على الحمد، مشيرًا إلى العجز عن أداء حمده بإزاء نعمه، وهي بكسر الميم وتشديد النون إظهار المنعم النعم على المنعم عليه، وقيل: هي تعداد النعم عليه، وفيه أنه لا يصدق على إظهار النعمة الواحدة، ويرد ههنا على المصنف إيراد، وهو أن عبارة المصنف مُثبتة للمنة لله تعالى، وكل عبارة هي ذا فهي فاسدة، أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن المنة أمر قبيح

شرعًا، وكل ما هو كذلك فإثباته له تعالى قبيح، أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلأن المنّة تفضي إلى التكبر وتحقير الآخر، وكلاهما ممنوعان شرعًا

وأيضًا أحسان العبد على العبد ليس بدائم، فلا يجوز من المحسن المنة، وقال النبي ﷺ: «لا يدخل الجنة منان ولا عاق ولا مدمن خمر»، رواه البغوي وغيره، وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾ يعني لا تحبطوا أجر صدقاتكم بمنكم على المنعم عليه، وأذاكم له بأن تذكروا نعمكم له ساعة فساعة، وتؤذونه بتحقيركم إياه.

والجواب: عن هذا الإيراد بوجوه:

منها: أن في لفظ المصنف مضافًا محذوفًا، وهو لفظ الاستحقاق، فتقدير عبارته: لك الحمد واستحقاق المنة، فليس فيها إثبات المنة لله تعالى، وفيه: أن استحقاق الأمر القبيح أيضًا قبيح، فعاد الإيراد.

إن قيل: يجوز أن يكون كالخلق، فكما أن خلق القبيح ليس بقبيح عندنا، كذلك استحقاق القبيح أيضًا لا يكون قبيحًا. قلت: لا يمكن أن يكون مثله، لأن في الخلق لا يكون الاتصاف بالأمر القبيح، ولا إمكانه، بخلاف الاستحقاق: فإنه إمكان الاتصاف، ولما كانت المنة قبيحة كان إمكان اتصافها أيضًا قبيحًا.

ومنها: أن لفظ القدرة مضافًا محذوف لا لفظ الاستحقاق حتى يرد عليهما أورد، والقدرة على القبيح ليست بقبيحة، وفيه أنه لا يلائم مقام الحمد. ومنها: أن المنة في قول المصنف بمعنى الإحسان، فانقطع عرق الإيراد، ومنها: أن الممنوع إنما هو المنّ دون المنّة على ما يشهد به الدلائل.

وفيه: أن المنّ والمنة متحدان معنى، ومختلفان لفظًا، فلا يختلفان حكمًا، ومنها: أن الممنوع إنما هو المنّة والأذى معًا، لا المنة فقط، وعبارة المصنف مثبة للمنة فقط، وفيه: أن حرمة المنّة فقط أيضًا مدلول الحديث الشريف والدليل العقلي.

ومنها: أن الممنوع إنما هو المنة التي يكون غرض المنعم منها تحقير المنعم عليه لا مطلقًا، فالمنة التي تكون لتذكير النعم لئلا يبتلى المنعم عليه بالكفران جائزة، وفيما نحن فيه هذا لا ذاك. ومنها: أنه يجوز أن يكون المنّ في نفسه مباحًا لكن باجتماعه مع الصدقة

يظهر الخبث، ويبطل أجر الصدقة، ومنها: أن المنّة ممنوعة للعباد، كما يدل عليه الخطاب، والمراد بالحديث أيضًا العبد، كما يشهد عليه لا يدخل الجنة. . . إلخ.

والدليل العقلي أيضًا إنما يثبت حرمتها للعباد، لأن التكبر والتحقير جائزان للواجب جل شأنه، فالمنّة ليست بقبيحة في حقه تعالى، أما ترى إلى قوله تعالى: ﴿بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُم أَنْ هَدَاكُم﴾ الآية، ويمكن أن يكون المنّة في قول المصنف بضم الميم بمعنى القوة، فالمعنى لك الحمد والقوة على جميع الأفعال خيرها وشرها فتشكر.

ولمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن حمد الله الجليل، التفت إلى ما يرضى عنه الرب الجليل، وهو الصلاة على الرسول الخليل، فقال: وعلى نبيك الصلاة والتحية، فيه اقتداء بالإجماع الفعلي من العلماء، وامتثال أمر الله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، واتباع بالحديث الوارد في هذا الباب[1]، وهو كل كلام لا يبدأ فيه بالصلاة فهو أقطع، وممحوق من كل بركة، على ما في جامع الرموز.

وإنما قدّم الظرف الذي هو خبر على ما حقه التقديم بوجوه: منها: التعظيم لذات الواجب تعالى، ومنها: التشريف لوصف النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلم، ومنها: التشويق إلى المسند إليه، ومنها: أن الصلاة كالنسبة بين المصلي والنبي ﷺ، فلابد من تقديم الخبر الدال على ذات المصلي عليه. ومنها: الإيماء إلى أن اللائق بحال المصلي أن يحقق نبوة النبي في ذهنه، ثم يصلي عليه. ومنها: الإشارة إلى أن الأليق بحال العابد أن يلاحظ المعبود أولا، ولما كان الخبر مشتملا على ذات الله تعالى، والصلاة أيضًا عبادة، فقدم على المسند إليه، وهذه الجملة لابد من أن تكون إنشائية، لأن الإخبار بالصلاة ليس عينها.

إن قيل: فحينئذ يلزم عطف الجملة الإنشائية على الجملة الخبرية، وهو من الممتنعات، لأن مقتضى العطف الاتحاد، والمناسبة بين المعطوف عليه والمعطوف، والمناسبة بين الجملة الإنشائية والجملة الخبرية منتفية.

قلت: إن جملة الحمد أيضًا إنشائية، فلا إيراد، ولو كانت خبرية بناء على أن

---

(١) أخرج الرهاوي في أربعينه عن أبي هريرة مرفوعًا: «كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بذكر الله ثم بالصلاة عليّ فهو أقطع وممحوق من كل بركة». (منه سلمه)

الإخبار بالحمد أيضًا حمد، فعطف الإنشاء على الأخبار جائز عند البعض بجعل عطف الجملة على الجملة أو القصة على القصة، فالمناسبة موجودة، كذا قيل، وإن شئت تحقيق هذا المبحث فارجع إلى حواشي الفاضل النصير على ديباجة "المطول" وغيرها.

والمراد بالنبي: إما جميع الأنبياء بحمل الإضافة على الاستغراق، أو نبينا ﷺ خاصة بجعل الإضافة للعهد، أو بإطلاق المطلق، وإرادة الفرد المكمل. فإن قيل: لِمَ اختار الصفة، ولم يصرح باسمه، قلت: تعظيمًا له مع أن هذا بوصف لا يتبادر منه الذهن، إذا قاله المحمدي إلا إليه، فإن قيل لِمَ اختار صفة النبوية التي هي أعم من صفة الرسالة التي هي أخص وأولى؟ قلت: اقتداءً بكلام الله تعالى في باب أمر الصلاة. وقال الشارح الجندي(١): أو بعمومه كما قيل، أو للإشارة إلى المساواة بين الرسالة والنبوة، كما هو مختار البعض، أو لأن الاستحقاق بواسطة النبوة تستلزم الاستحقاق بواسطة الرسالة -انتهى-.

أقول: الدلائل الثلاثة بأسرها سخيفة جدا، أما الأول فلأن الأخص يكون أشرف من الأعم، وأقل أفرادًا منه، فينبغي أن يذكر دون الأعم، فهذا الدليل ليس بمثبت لدعواه، بل لما ينافيه. وأما الثاني: فلأن المساواة مشرب المعتزلة، والمصنف معتزل عن مسلك المعتزلة.

فإن قيل: قد اختار المساواة من علمائنا ابن الهمام أيضًا، وإليه يميل الشيخ العلامة أبو الحسن سراج الملة والدين علي بن عثمان بن محمد الأوسي الحنفي، حيث قال في قصيدته المشهورة بـ"بدء الأمالي":

وفرض لازم تصديق رسل وأمـــــلاك كرام بالنـــوال

قلت: قال علي القاري رحمه الله في "ضوء المعاني شرح بدء الأمالي": ولعل الناظم ذهب إلى أن النبي والرسول مترادفان، كما قاله بعضهم، واختاره ابن الهمام، لكنه مخالف لما عليه جمهور الأعلام من أن الرسول أخص من النبي -انتهى-.

وأما الثالث: فلأن الاستحقاق بواسطة النبوة لا تستلزم الاستحقاق بواسطة الرسالة، بل الأمر بالعكس، كما لا يخفى على من تفكّر أدنى تفكّر وتدبّر أدنى تدبّر، ثم النبي فعيل من النبوة بمعنى الرفعة، أو من النبأ بمعنى الإخبار، أو منقول من النبي، بمعنى

(١) المراد به شارح الرسالة الملا أحمد الجندي رحمه الله. (منه)

الطريق، وحينئذ لا همزة، نقله أبو المكارم عن الجوهري رحمه الله، وهو بمعنى فاعل لا مفعول؛ لأن النبي يجمع بجمع السلامة وجمع التكسير على وزن أفعلاء، والفعيل بمعنى المفعول لا يجمع بجمع السلامة، ويجمع بجمع التكسير على وزن فعلى، كذا قيل.

واختلف في تفسير النبي والرسول، فقيل: إنهما متباينان، فالرسول من معه كتاب، والنبي من لا كتاب له، بل أرسل لتقرير الدين السابق، وفيه أنه مخالف لخطاب الله إلى النبي ﷺ في بعض المواضع بالرسول، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ﴾ وفي بعض المواضع بالنبي، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾ وأيضًا ينافيه قوله تعالى في شأن سيدنا إسماعيل على نبينا وعليه صلاة الرب الجليل: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾، وأيضًا يضاد تفسير الرسول المذكور ما روى أنه سئل النبي ﷺ عن عدد الرسل والكتب، فقال: الرسل ثلاثمائة وثلاث عشر، والكتب مائة وأربعة. إذ يعلم منه أن بعض الرسل ليسوا بذوي كتاب.

إن قيل: لا يشترط النزول على كل رسول، فيجوز أن يكون مجموع الكتب مائة وأربعة، ويكون كل رسول ذا كتاب أعم من أن يكون نازلا عليه أو لا، بأن يكون نازلا قبله، وكان معه أيضًا. قلت: ليس للعقل مدخل في باب المرويات، وبه يندفع ما يقال يمكن أن يتكرر نزول بعض الكتب على ما فوق الواحد، كما نزلت سورة الفاتحة مرتين على النبي ﷺ مرة في بلد الله الحرام، ومرة في مدينة سيد الرسل الكرام، ولذا سميت بالسبع المثاني.

وقيل: إنهما متساويان، وهو مذهب المعتزلة، وهو وإن كان يؤيده ظاهر ما تلونا، لكن يخالفه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ من وجهين: أحدهما: أن العطف يقتضي المغايرة، وثانيهما: أنهما لو كانا متساويين فانتفاء أحدهما يستلزم انتفاء الآخر، فما وجه التكرار.

إن قيل: يجوز أن يكون العطف تفسيريًا والتكرير للتأكيد. قلت: قد مرّ غير مرة أن العقل لا مجال له في باب المرويات، وأيضًا ينافيه ما ورد أن النبي ﷺ سئل عن عدد الأنبياء، فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وسئل عن عدد الرسل، فقال: ثلاثمائة

وثلاث عشرة، رواه أحمد في "مسنده".

وفيه حديث أبي ذر رضي الله عنه، أورده ابن مردويه في تفسيره، قال: قلت: يا رسول الله! كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، قلت: يا رسول الله: كم الرسل منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاث عشر جم غفير، قلت: يا رسول الله: من كان أولهم؟ قال: آدم، ثم قال: يا أبا ذر! أربعة سريانيون، آدم وشيث ونوح وخنوخ وهو إدريس، وهو أول من خَطَّ بالقلم، وأربعة من العرب، هود وصالح وشعيب ونبيك يا أباذر، وأول نبيٍّ من بني إسرائيل موسى، وآخرهم عيسى، وأول النبيين آدم، وآخرهم نبيك. وروى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم بن حبان في كتابه "الأنواع والتقاسيم" وصحّحه، وقد ذكر هذا الحديث ابن الجوزي[1] في "الموضوعات"، واتهم به إبراهيم بن هشام، ولذا قال الحافظ ابن كثير: لا شك أنه تكلم فيه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل من أجل هذا الحديث -والله أعلم- وقد صححه العلامة ابن حجر المكي العسقلاني في "شرح خطبة المنهاج"، فليراجع إليه.

وقيل: الرسول يعم الملك والإنس، والنبي يخصّ الإنس، وقيل: الرسول من بعث لتبليغ ما أوحي إليه، فإن كان ذا كتاب أو ناسخ شريعة سابقة فهو نبي، فالرسول أعم منه، وفيه: أنه لا يحتاج حينئذ إلى زيادة النبي بعد الرسول في الآية السابقة، فإن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص، وأيضًا لا يكون إسماعيل على نبينا وعليه الصلاة والسلام نبيًا، لأن أولاد إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام بُعثوا لتقرير دين أبيهم، وأيضًا يخالف الحديث الوارد في عدد الأنبياء والرسل.

وقيل: الرسول يشترط فيه الشريعة المتجددة، والنبي أعم، فهو من بُعث لتبليغ الأحكام سواء كان لتقرير الدين السابق، أو ذا شريعة متجددة. وفيه أنه ينافيه إطلاق الرسول على إسماعيل، لأنه لم يكن صاحب شريعة متجددة، ولا يضادّه عدّ داود وعيسى على نبينا وعليهم الصلاة والسلام من الرسل، لأن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ يدل على أنه كان صاحب شريعة متجددة، إذ الظاهر من الإيتاء أنه أتاه بغير متابعة شخص آخر، وكذا ظاهر قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ﴾ يدل على أن الإنجيل

---

(١) هو أبو الفرج بن الجوزي لا اعتداد لجرحه بالوضع عند أرباب الحديث، فإنه قد أدخل في الموضوعات ما ليس منها. (منه)

مشتمل على الأحكام، واليهودية منسوخة ببعثة عيسى، وأنه كان مستقلا بالشرع، وقد نص عليه البيضاوي.

وأيضًا قوله تعالى حكاية من عيسى: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ أي في شريعة موسى كالشحوم والسمك والعمل يوم السبت، وهو يدل على أن شرعه كان ناسخًا لشرعه، وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ الآية تدل على أن لكل فريق دينًا على حدة، كما لا يخفى. وقيل: الرسول من بعث لتبليغ الوحي ومعه كتاب، والنبي من بعث للتبليغ سواء كان معه كتاب أو لا، كيوشع على نبينا وعليه الصلاة والسلام، أورده صاحب "النهاية" حاشية "الهداية"، وتبعه الشيخ قوام الدين في شرحه على "الهداية"، والشيخ أكمل الدين في شرحه، وقال: هو الظاهر، وفيه ما أورده العيني من أنه يلزم عليه أن لا يكون آدم ونوح وسليمان من الرسل؛ لأنه لم ينزل عليهم كتاب كما نزل على موسى مع أنهم رسل بلا خلاف، وأيضًا بخلاف الحديث الوارد في باب زيادة عدد الرسل على عدد الكتب.

وقيل: الرسول من يأتيه الملك بالوحي، والنبي يقال له ولمن يوحى إليه في المنام، وقيل: الرسول من نزل عليه كتاب، أو أتى عليه ملك، والنبي من يُوقفه الله تعالى على الأحكام، أو تبع رسولا آخر، وصحح هذا التفسير العلامة العيني رحمه الله في "البناية". وقيل: النبي إنسان أُوحي إليه، سواء أمر بتبليغه أولا، والرسول مأمور بالتبليغ، وإن لم يكن له كتاب، ونسخ لشرع من قبله، وهو الأشهر، نصّ عليه ابن حجر في "المنح المكية شرح القصيدة الهمزية"، وعليه جمهور الأعلام، صرّح به علي القاري رحمه الله.

واختلف في أنه هل يجوز أن يكون المرأة نبيّة أو لا؟ فقيل: يجوز، بل هو واقع، فإن مريم أم عيسى وسارة وهاجر وآسية كنّ نبيات، وقيل: لا يجوز، بل يشترط للنبوة كونه ذكرًا، لأنهن ناقصات عقل ودين، أما نقصان العقل فلما ترى من أن شهادة الامرأتين كشهادة رجل واحد، وأما نقصان الدين فلما ترى من تركهنّ الصلاة والصوم بالحيض والنفاس، كما رواه أبو داود وغيره، والجمهور على أن شرط النبوّة كونه ذكرًا، وعلى أن الملك لم يكن نبيًا ولا رسولا اصطلاحًا، وإن كان بعض الملائكة رسولا بالمعنى

اللغوي من الله تعالى إلى الأنبياء لتبليغ الأحكام الإلهية، وهو معنى قول المتكلمين أن رسل الملائكة أفضل من رسل البشر.

فإن قلت: بعض الملائكة لما كان رسولا إلى الأنبياء ومعلّمًا لهم، لم يلزم تفضيل الملك على جميع الأنبياء، وهو محال بوجهين: أحدهما: أنه مخالف لما ثبت عند المتكلمين[1]، وثانيهما: أنه مخالف لما هو الحق من أن نبينا رحمة للعالمين أفضل من جميع الموجودات بعد الله تعالى، وعليه تقرر أن المقام الذي دُفن فيه جسد النبي ﷺ أفضل من أرض الكعبة المشرفة. قلت: إن الملك واسطة بين المتعلم وهم الأنبياء والمعلّم، فلا يلزم تفضيله على المتعلم. وههنا تفصيل لا يليق إيراده بهذا المختصر، إن شئت فارجع إلى حاشية أبي زبدة المحققين خلاصة المدققين على شرح العقائد الجلالي.

والصلاة اسم من التصلية، معناه لغةً: الدعاء، ثم نقلت إلى الأركان المعهودة في الشرع لوجود الدعاء فيها أيضًا، والمراد ههنا الرحمة بإطلاق لفظ السبب، وهو الأركان على المسبب. وقيل في اللغة: تحريك الصلوين سمي الأركان بها لتحريك الصلوين فيها، وسمّي الداعي بالمصلّي تشبيهًا للصلاة بالدعاء في التخشّع، وقيل: معناها الثناء الكامل، وقيل: معناها التعظيم، والمشهور أن الصلاة إذا نسبت إلى الوحوش والطيور يراد بها التسبيح والتهليل، وإذا نسبت إلى المسلمين يراد بها الدعاء وإذا نُسبت إلى الملائكة يراد بها الاستغفار، وإذا نسبت إلى الله تعالى يراد بها الرحمة الكاملة، فقيل: أنه مشترك لفظي[2]، وقيل: مشترك معنوي[3].

فإن قلتَ: لما اختلف الصلاة باختلاف النسبة، فكيف يحكم الله تعالى المؤمنين متابعة الله تعالى وملائكته في الصلاة، إذ المتابعة لا تمكن في الأشياء المتخالفة. قلتُ: معنى الصلاة في الآية إيصال النفع بطريق عموم المجاز، فيمكن الاقتداء في الإيصال المطلق، وإن كان في طريقه اختلاف، وبه يندفع ما يقال من أن لفظ الصلاة لما كان

---

(١) لأنه لما كان الملك أفضل من جميع الأنبياء، كان أفضل من الرسل أيضًا، وهو خلاف ما تقرر. (منه)

(٢) هو أن يكون الاختلاف موضوعًا بإزاء معان كثيرة. (منه)

(٣) هو أن يكون اللفظ موضوعًا بإزاء المعنى الواحد، ويكون له أفراد كثيرة، وما قال السيد الهروي: إن المشترك المعنوي هو أن يكون للفظ معنى، ومعنى آخر، فردا له -انتهى- فزلة عن القلم. (منه)

مشتركًا، فيلزم عموم المشترك في قوله تعالى: ﴿يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ فإن إسنادها إلى الله تعالى يقتضي الرحمة، وإسنادها إلى الملائكة يقتضي الاستغفار، فيراد منه الرحمة والاستغفار معًا، فيلزم عموم المشترك مع أنه ليس بجائز، هذا كله تحقيق الصلاة، وأما التحية فهي الدعاء بالنعمة ثم استعمل في مطلق الدعاء، والمراد منها في قول المصنف التسليم ليفيد الامتثال بأمر ذي الجلال.

إن قلت: لم لم يصرح بلفظ السلام ليظهر المتابعة حق الظهور. قلت: لرعاية السجع.

أقول. ويمكن أن تستعمل على معناها أي الدعاء، ويكون معنى كلامه: وعلى نبيك الصلاة، أي الرحمة منك والتحية، أي الدعاء ، وإنما ترك الصلاة على الآل والأصحاب، كما هو دأب أرباب التصانيف بوجوه: منها: الاكتفاء بالأصل. ومنها: الإشارة إلى أنهم كالجزء له، فذكر الكل يكفي، ومنها: أن الصلاة على النبي ﷺ تتضمن الصلاة عليهم، بل على جميع المسلمين؛ لأنه رحمة للعالمين، فنزل الرحمة عليه نزول على العالمين، كما لا يخفى.

ولما فرغ المصنف عن الحمد والصلاة أراد أن يشرع في المقصود، فقال: إذا قلت بكلام، اعلم أن ههنا أمور يجب التنبيه عليها من قبل، ولابد من تحريرها لينكشف لك المقال، وينجلي لك الحال.

الأمر الأول: اعلم أن علم المناظرة علم يبحث فيه عن أحوال البحث، وهو يطلق على ثلاثة معان: أحدها: حمل شيء على شيء، وثانيها: إثبات النسبة الخبرية بالدليل، وثالثها: المناظرة، وهو المراد ههنا، إذ لو أريد المعنى الأول يلزم أن يصدق على علم يبحث فيه عن أحوال حمل شيء على شيء نظريًا كان أو بديهيًا، وليس كذلك. ولو أريد المعنى الثاني يلزم أن يخرج أحوال المنع الذي هو طلب الدليل على مقدمة معينة، وطلب تصحيح النقل، فإنه لا يكون فيها إلا الطلب دون الإثبات، كما ستقف عليه.

وموضوع هذا العلم المناظرة، لأنه يبحث فيه عن أحواله، وقيل[1]: موضوعه الأدلة من حيث إنها تُثبت المدعى على الغير، والغرض منه صيانة الذهن عن الخطأ في

(١) القائل ملا محمد كاتب الجلبي في "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون". (منه)

الوصول إلى المطلوب.

ووجه الاحتياج إليه أن المسائل لما كانت تتزايد يومًا فيومًا بتوالي الأفكار، وتتالي الأنظار، وكانت الطبائع متصادمة، والآراء متخالفة، ولا يتميز الخطأ عن الصواب، والقشر عن اللباب، إذ كل من الخصمين يبرهن على مطلوبه، ويعتقد حقيته، فاحتيج إلى قوانين يعلم بها أحوال البحث وكيفياته، فدوّنت وسمّيت بعلم المناظرة.

الأمر الثاني: أنه اختلف في تفسير المناظرة، ففسرها الفاضل السمرقندي[١] في آدابه بأنها النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب.

ويرد عليه إيرادات:

منها: أنه لا يصدق على المنع، لأن النظر ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول، والترتيب منتفٍ من المانع، إذ المنع ليس إلا الطلب المحض. وأجاب عنه الشارح الشرواني رحمه الله[٢] بأنه ليس المراد منه المعنى المشهور، بل المراد منه التفات النفس في المعاني، والشاهد عليه اقترانه بالبصيرة.

ومنها: أن النظر من الألفاظ المشتركة فوقوعه في التعريف غير مستحسن. وأجاب عنه الفاضل الجونفوري رحمه الله[٣] في "الآداب الباقية" بأنه لا بأس به عند وضوح القرينة الدالة على المراد، ومنها: أن الجانبين أعم من أن يكونا متخاصمين كما هو المفهوم من عموم اللفاظ مع أن المناظرة لا تقع إلا بين الخصمين على أنه يصدق على التقرير الواقع المعلم والمتعلم مع أنه ليس بمناظرة؟ والجواب عنه أن المراد بالجانبين المتخاصمان بحسب متفاهم العرف.

وفسّرها شريف المحققين[٤] في آدابه بتوجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين إظهارًا للصواب، ويرد عليه أنه لا يصدق على المناظرة الواقعة بين الحكماء الإشراقيين، إذ التخاصم قول كل خلاف ما يقوله الآخر، والقول ههنا منتفٍ.

---

(١) المراد به مولانا شمس الملة والدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، صاحب "الصحائف والقرطاس". (منه)

(٢) المراد به مولانا كمال الدين مسعود الشرواني الملقب بـ "الروي". (منه)

(٣) المراد به مولانا عبد الباقي الجونفوري. (منه)

(٤) المراد به مولانا السيد السند الجرجاني. (منه)

والجواب عنه ما أشار إليه بعض الفضلاء رحمه الله من أن المراد بالتخاصم التخالف مطلقًا قوليًا كان أو نفسيًا، وههنا التخاصم النفسي موجود، وإن لم يوجد التخاصم القولي، وقد تفسر بمدافعة الكلام من الجانبين في النسبة الشيئين إظهارًا للصواب.

ويرد عليه بعض ما أوردناه على التفسير الأول والثاني وجواب الجواب، ويرد على كل واحد من التعريفات الثلاثة، ثلاثة إيرادات: الأول: أنه لا يصدق على المناظرة الواقعة بين القدماء والمتأخرين.

والجواب عنه أن المراد بالمدافعة والتوجه أعم من أن يكون في زمان واحد، أو في زمانين والمناظرة الواقعة بين الخلف والسلف، وإن لم تكن في زمان واحد، لكنها في زمانين.

الثاني: أنه لا يصدق على المنوع الواردة على التعريفات، كما سيجيء؛ لأن النسبة في التعريفات معدومة.

والجواب عنه أن المراد بالنسبة أعم من أن تكون صريحة أو ضمنية، فالنسبة بين التعريفات، وإن لم تكن صريحة لكن الضمنية منها موجودة، وباعتبارها يرد المنوع عليها.

الثالث: أنه قد يناظر الشخص لإظهار الصواب ولا يحصل، فيلزم أن لا يصدق التعريف عليه، والجواب أن معنى قوله إظهارًا للصواب ليس أن يحصل عقيبه حتى يرد عليه ما أورد، بل معناه أن يكون بنية المناظر إظهار الصواب، وإن لم يظهر الأمر.

الأمر الثالث: أن التوجه أو النظر أو المدافعة علة صورية، والمتخاصمان علة فاعلية، والنسبة علة مادية، وإظهار الصواب علة غائية، هذا ما هو المشهور. ويرد عليه أما أولا فلأن العلل تكون مباينة للمعلول، فلا يصح تعريف المناظرة بها.

إن قيل: المعرِّف بالكسر إنما هو مجموع العلل الأربعة، لا كل واحد منها انفرادًا حتى يلزم التعريف بالمباين. قلتُ: إن أخذَ كل واحد منها فهو علة ناقصة، وإن أخذ مجموعها فهو علة تامة، وكما أن العلل الناقصة مباينة للمعلول، كذلك العلة التامة أيضًا تكون مغايرة للمعلول.

وأما ثانياً فلأن المادة يجب أن تكون داخلة ، وجزء لدى المادة ، ولا يخفى فقدانه بالنسبة إلى المناظرة في النسبة .

والجواب : أن إطلاق العلل الأربعة على الأشياء الأربعة على سبيل التشبيه لا على سبيل الحقيقة ، فانقطع أصل الإيرادين ، والأصل يبنى عن الفرع .

الأمر الرابع : أنه لابد من نية إظهار الصواب بالاتفاق ، ووقع الاختلاف في أنه هل يجب وجود نية إظهار الصواب من الجانبين أو من جانب واحد ، فذهب طائفة إلى الأول ، وشرذمة إلى الثاني ، فلو توجه المتنازعان في النسبة بين الشيئين ، ويكون غرض أحدهما إظهار الصواب ، وغرض الآخر إلزام الخصم أو غيره ، لا يعد هذا النزاع مناظرة عند الطائفة الأولى ، ويعد مناظرة عند الفرقة الثانية .

الأمر الخامس : اختلف في أنه هل يجوز أن يكون الغرض من المناظرة مع إظهار الصواب أمر آخر أو لا؟ فقال البعض بالأول ، وإليه مال الشارح الشرواني رحمه الله[1] ومال البعض إلى الثاني ، والحق أن النزاع لفظي ، لأن العلة الغائية إن فسرت بالباعث المستقل على إقدام الفاعل على الفعل فالعلة الغائية للمناظرة لا يجوز أن تكون غير إظهار الصواب ، وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي ، وهو باطل ، كما حقق المحقق جلال الدين الدواني في الحواشي القديمة ، وإن فسرت بما هو أعم من ذلك ، فيجوز أن يكون غرض المناظر شيئاً آخر سوى إظهار الصواب .

الأمر السادس : أن المناظرة مأخوذة من النظر ، وهو إما بمعنى المقابلة ، وفيه إيماء إلى أنه ينبغي أن يكون المناظران متقابلين في الجلسة ، وإعزاز الأمراء ، أو إلى أنه ينبغي أن يجلسا مواجهين ، أو بمعنى الانتظار ، وفيه إشارة إلى أن الأليق بحال المناظر أن ينتظر حتى ينقطع كلام الخصم ، ولا يتكلم في وسط كلامه ، أو بمعنى الأبصار .

ففيه رمز إلى أنه حرى أن يكون المناظران بحيث يبصر أحدهما الآخر ، أو بمعنى التفات النفس ، وفيه كناية إلى أولوية التأمل ، وهذا كله من آداب المناظرة ، وستقررها من بعد - إن شاء الله تعالى - .

الأمر السابع : أن المناظرة يقابلها المجادلة والمكابرة ، فالمجادلة من الجدل ، توجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين ، لا لإظهار الصواب ، بل لإلزام الخصم أو للسلامة

(١) المراد به مولانا كمال الدين الشرواني (منه)

عن إلزام الخصم ، فإن كان المجادل سائلا يكون غرضه إلزام الخصم ، وإن كان مجيبًا كان غرضه أن يسلم من إلزام السائل إياه .

إن قيل : لو كان المجيب والسائل كلاهما مجادلين ، فلا يصدق هذا التعريف عليه؟ قلت : إن أو الترديدية لمنع الخلو ، فيمكن الجمع بينهما .

أقول : وهذا التعريف أولى مما عرفه به شريف المحققين رحمه الله[1] من أن المجادلة هي المنازعة لا لإظهار الصواب ، بل لإلزام الخصم ، لأنه يرد عليه إيرادان : الأول : أن المنازعة من باب المفاعلة ، فلا يصدق على ما إذا كان المجادل أحدهما والآخر مناظرًا أو مكابرًا ، وإن كان يمكن جوابه بأنه لما كان من شأن المناظران لا يتوجه إلى المجادل غلب المجادل ، وأطلق عليه اسم المجادلة ، وكذا إذا كان أحدهما مجادلا والآخر مكابرًا ، فإنه لما كان من شأن المجادل أن لا يتوجه إلى المكابر ، عد هذا النزاع مكابرة .

الثاني : أنه لا يصدق على ما إذا كان المجادل مجيبًا ، إذ لا يكون غرضه إلزام الخصم ، بل سلامته عن إلزام الخصم إياه .

إن قيل : هذا التعريف للمجادلة السائلية فحسب ، قلت : هذا تكلف بعيد ، والمكابرة توجه الخصمين في النسبة بين الشيئين لا لإظهار الصواب ، ولا لإلزام الخصم ، بل لأمر آخر ، كظهور علمه وستر جهله في أعين الناس السامعين .

الأمر الثامن : أن النسبة بين المناظرة وكل من المجادلة والمكابرة نسبة التباين على تقدير القول بأنه لابد في المناظرة من قصد إظهار الصواب من الجانبين ، ولابد من إرادة إلزام الخصم في المجادلة من الطرفين ، ولابد من قصد غيرهما من الجانبين في المكابرة ، وعلى تقدير القول بأنه يكفي قصدها فيها من جانب واحد ، فبين كل من هذه الثلاثة والآخر عموم وخصوص من وجه ؛ لأنه إذا كان قصد أحدهما إظهار الصواب ، والآخر الإلزام ، فاجتمع المناظرة والمجادلة ، وإذا كان منوى كليهما إظهار الصواب ، وجدت المناظرة بدون المجادلة ، وبالعكس في العكس ، وقس عليه حال المجادلة مع المكابرة ، وحال المكابرة مع المناظرة .

وإذا علمت هذا فنقول : إذا تكلمت بلفظ ، فإما أن يكون مهملا كجسق وصسق أو موضوعًا ، التقدير الأول خارج عن البحث ، وعلى التقدير الثاني إما أن يكون مفردًا

(١) المراد به مولانا السيد الشريف الجرجاني . (منه)

كلفظ زيدا ومركبًا، على التقدير الثاني إما أن يكون مركبًا تامًا أو غير تام، كغلام زيد وحيوان ناطق، على التقدير الأول إما أن يكون خبرًا، كزيد قائم، أو إنشاء كالأمر ونحوه، فإن تكلمت بالكلام التام الخبري، فلا يخلو إما أن تكون ناقلا له أو مدعيًا، وإما إذا تكلمت بأحد الأمور الثلاثة الأخر، فلست بناقل ولا مدع، إذ النقل والدعوى لا يجريان إلا فيما وجد فيه الحكم الخبري، والحكم الخبرى فيها مفقود، أما في المفرد والمركب الغير التام فالحكم مفقود، وأما المركب الإنشائي فالحكم الخبرى مفقود، فقد ظهر من هذا التحرير أن المراد من الكلام الواقع في كلام المصنف المركب التام الخبرى الذى هو محط البحث إن جعل لفظ إذا الواقعة فيه للكلية، إذ لو أريد الأعم الشامل للأقسام المذكورة لا يكون صحيحًا، لأن الكلام الإنشائي والمركب الغير التام والمفرد ليست بمحط البحث، فضلا عن كونه منقولا أو مدعى، كما سيجيء.

أقول: فما قال الشارح الجندي رحمه الله[1]: من أن المفرد وكذا الإنشاء قد يكون منقولا سخيف جدًا[2].

فإن قلت: المراد بالكلام الأعم والحكم جزئي. قلت: هذا لا يناسبه المقام، ثم إذا أريد المركب التام الخبري، فلابد أن يراد المركب التام الخبرى النظرى أو البديهي الغير الأولي، إذ البديهي الأولي لا يجرى فيه المناظرة، ولذلك أخرجه أكثر المصنفين من تعريف المدعى، وعرّفه بما لا يشمله، وسيجيء تفصيله.

فإن قلت: لما لم يكن بد من التقييدين لِمَ أطلقَ المصنف كلامه؟ قلت: تركهما إحالة على المشهور بين النظار، على أنه يمكن أن يقال: إن التقييد الأول مذكور، لأن صلة القول إذا جاءت بالباء يكون معناه الحكم، فمعنى قوله: إذا حكمت بالكلام، أي بمضمونه، فخرج منه المفرد والمركب الغير التام، ولما كان المتبادر من الحكم الحكم الخبرى خرج الإنشاء، ففهم التقيد الأول.

نعم إذا جعل إذا الواقعة في كلامه للإهمال الملازم للجزئي، فلاإفاقة إلى

(١) المراد به مولانا أحمد الجندي رحمه الله. (منه)

(٢) وقد ذهب فرقة إلى جواز الإيراد على المفرد، كما إذا عرف شيء بمفرد، ولا يخفى أن الإيراد إنما يرد على التعريفات باعتبار الدعاوى والضمنية، فأين الأفراد، وذهب شرذمة إلى ورود تصحيح النقل في الكلام الإنشائي، ولا يخفى أنه واقع عن غفلة. (منه)

للتهذيب. لكن المناسب هو الأول على ما نقل عن الشيخ إلى علي بن سينا من أن مهملات العلوم كليات.

فإن قلت: كلام الشيخ يدل على وجوبه، فكيف الحكم بأنه مناسب؟ قلت: يجوز أن يراد بالعلوم العلوم الحكمية، فلا يفيد كلامه الوجوب ههنا، فإن قلت: فحينئذ لا يفيد أنه مناسب أيضاً، لأن كلامه حينئذ ساكت عن ذكر العلوم الأخر؟ قلت: نعم، لكن ظاهر اللفظ عام، وبعد ذلك بقي شيء وهو أن انحصار الكلام النظري أو البديهي الغير الأولي في المنقول والمدعى أيضاً ليس بصحيح، اللهم إلا أن يخصص الكلام بما يصح كونه منقولا أو مدعى تقييداً ثالثاً، أو يقال: إن الانحصار ليس بمنظور للمصنف، وبالجملة كلام المصنف لا يخلو ههنا عن تمحل وتكلف.

أقول: لك أن تقول: إن الكلام عام، ويراد منه مطلق الشيء من حيث هو هو، لا الشيء المطلق الذي هو الشيء مع عمومه ولحاظ شموله حتى يحتاج إلى التقييدات، ولا يصح الحكم على المطلق، فمطلق الكلام يجري عليه حكم الفرد الخاص الذي هو المركب التام الخبري النظري أو البديهي الخفي القابل لكونه منقولا أو مدعى. وهذا كما قال المحقق الدواني[1] في "شرح التهذيب" أن مورد القسمة للتصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو مطلق العلم، فلا حاجة إلى تقييده بالحصول الحادث، هذا توضيح المعنى.

وأما توضيح الإعراب فهو أن قوله: قلت شرط لإذا الشرطية، وجزاءه محذوف، وتقديره هكذا، إذا قلت بكلام، فإما أن تكون أنت مدعياً أو ناقلا، أو فإما أن يكون هو منقولا أو مدعى، وقوله: إن كنت بيان لهذين الشقين، لكن كان له حينئذ أن يقول إن كنت ناقلا، فيطلب منك الصحة، ومدعيًا، فالدليل بإيراد الواو الواصلة مقام أو الفاصلة: إلا أن يكون أو ههنا مستعملا في معنى الواو، ويمكن أن يكون جزاءه مجموع الجملتين الآتيتين، ويمكن أن يكون جزاءه قوله، فيطلب منك الصحة والدليل، وقوله إن كنت ... [illegible] حال، والتقدير هكذا: إذا قلت: بكلام فيطلب منك الصحة حال كونك ناقلا، والدليل حال كونك مدعيًا، لكنه إنما يستقيم إذا كان قوله: إن كنت بلا فاء، كما في بعض النسخ.

---

(١) المراد به مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله. (منه)

فإن كنت ناقلا هو صيغة المخاطب، وكذا الصيغة السابقة، كما يدل عليه قوله الآتي، فيطلب منك الصحة، وأما جعلهما صيغتي تكلم فلا يصح إلا على نسخة ليس فيها لفظ منك، والنقل هو الإتيان بقول الغير، سواء كان إثباتا أو نفيا على وجه لا يتغير معناه، وإن تغيرت الألفاظ مع إظهار أنه قول الغير، سواء كان صراحة أو كناية، فإن لم يظهر أنه قول الغير مطلقًا فهو اقتباس إن كان القول قول المعتمد.

فيطلب منك الصحة بصيغة المضارع المجهول الغائب، وأما احتمال أنه معروف، والضمير راجع إلى المقابل للناقل، فلا يخلو عن تكلف لائح وتعسف واضح.

فإن قلت: لا حاجة إلى قوله منك، فإن الواجب على الخصم في مقابل الناقل إنما هو طلب الصحة مطلقًا، سواء كان من الناقل أو برجوعه بنفسه إلى الكتب، قلت: لو طلبتَ التصحيح من نفسك، فلست بمناظر، بل أنت مفكر حينئذ، لأنه ليست مدافعة الكلام من الجانبين.

أقول: ومن ههنا ظهر انخساف ما قال الشارح الجندي رحمه الله[1] بقوله: وذلك الطلب إن كان النقل من الكتب على ما في التمثيل، إما بأن يرجع الطالب إلى ذلك الموضع، ويتفحص إلى أن يجده لعدم الاعتماد على الناقل، أو بأن يطلب من الناقل ليحصل الاطمئنان -انتهى-

ومعنى قوله: الصحة، صحة النقل لا صحة المنقول، لأن الناقل لا يدعي صحته حتى تطلب منه، ولذلك لا يمنع النقل بمعنى المنقول إلا مجازًا، وسيجيء تفصيله.

فإن قلت: هذا غير صحيح، لأن صحة النقل هو كون النقل صحيحًا، ولا تطلب هي من الناقل، إذ لا يطلب من الناقل إلا فعله، وإن هو إلا التصحيح.

قلت: المراد من الصحة التصحيح مجازًا.

ولا افتياق في المجاز إلى النقل عن المعتمدين، فاندفع به ما قال الفاضل الجونفوري[2] في "الأبحاث الباقية" من أن مالم يساعده النقل عمن يوثق به في بيان معاني اللغة لا يقدم عليه من له أدنى مسكة -انتهى- لأنه لا يقول أحد أن الصحة في اللغة بمعنى التصحيح حتى يرد عليه ما أورده، بل نقول: إن المراد من الصحة التصحيح

(١) المراد به الشارح أحمد الجندي. (منه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقي الجونفوري. (منه)

مجازاً.

أقول: ويمكن أن يقال: إن الصحة على معناه، ولما كان المطلب من طلب تصحيح النقل حصول الصحة، أسند إليها الطلب مجازاً، وتصحيح النقل عبارة عن بيان صدق نسبة المنقول إلى المنقول عنه مثلا إذا قلت ناقلا: قال الإمام الأعظم: النية في الوضوء ليست بشرط، فيقول السائل: من أين قلت: هذا؟ فتجيب أنت بأنه في "الهداية" مثلا.

واختلفوا في أنه هل يجب طلب التصحيح للسائل أم يستحسن، فذهب إلى كل ذاهب، وفي أنه هل يجب على الناقل بعد طلب التصحيح منه إحضار المنقول عنه أولا، بل يكتفي بقوله: إنه في الهداية المشهور هو الثاني، والأظهر في زماننا الأول، لشيوع الكذب بمقتضى ثم بفشو الكذب.

وتفصيل المقام: إنه لو لم يكن صدق نسبة المنقول إلى المنقول عنه معلومًا للسائل، يجب عليه طلب تصحيح النقل من الناقل، أو يستحسن، وإن كان معلومًا له فلا يخلو إما أن يكون معلومًا له بالعلم الموافق للمطلب أو لا، كأن يكون المطلب علمه باليقين، ويكون معلومًا له بالظن، فعلى التقدير الثاني لابد من طلب التصحيح على سبيل الوجوب أو الاستحسان، وعلى التقدير الأول لا يخلو إما أن يعلم ويستحضر بأنه معلوم له أو لا.

على التقدير الثاني أيضًا يطلب تصحيح النقل، وعلى التقدير الأول بعد طلب التصحيح مغلطة إن اختير أن غرض المناظر لا يجوز أن يكون شيئًا سوى إظهار الصواب، وإن اختير أنه يجوز أن يكون للمناظر من المناظرة سوى إظهار الصواب غرض آخر، كالامتحان أو اطمئنان نفسه، فيجوز طلب التصحيح، هذا تفصيل ما أجملوه، وقالوا: إنه يجب طلب التصحيح لو لم يكن معلومًا للسائل، وإن كان معلومًا فلا يجوز.

والحاصل: أنه لو كان صحة النقل معلومة للسائل علمًا موافقًا للمطلب مع حصول علم العلم، فلا يجوز الطلب من الناقل إلا عند مجوزي تعدد العلة الغائية، وإلا فيجب أو يستحسن.

ثم قال المصنف عاطفًا على قوله ناقلا أو مدعيًا بصيغة اسم الفاعل: والدعوى هي

قضية تشتمل كاشتمال الكل للجزء على الحكم المطلوب إثباته بالدليل إن كان نظريًا، أو إظهاره إن كان بديهيًا خفيًا، أو بيانه إن كان أوليًا.

وتسمى من حيث إنها مورد السؤال مسألة، ومن حيث انها موقع البحث مبحثًا، ومن حيث إنها قد يكون كلية قانونًا وقاعدةً، ومن حيث اشتمالها على الحكم قضية، ومن حيث احتمالها الصدق والكذب خبرًا، ومن حيث إفادتها الحكم إخبارًا، ومن حيث إنها قد يكون جزء للدليل مقدمة، فالمسمى واحد، والأسماء مختلفة باختلاف الاعتبارات، وقد تزلزلت الأقدام، واختلفت عبارات الكرام في تعريف المدعى، فعرفه كل بما شاء، ولا بأس بأن نشرح المقام، فاستمع

إن شريف المحققين[١] عرفه بمن نصب نفسه لإثبات الحكم بالدليل أو بالتنبيه، وفيه أولا: إن قوله بالتنبيه متعلق بالإثبات مع أنه لا إثبات فيه، بل يكون به الإظهار، إلا أن يراد من الإثبات تمكين الحكم في ذهن المخاطب، فيصح حينئذ تعلقه به.

وثانيًا: أنه لا يصدق على من التزم صحة حكم بديهي أولي مع أنه أيضًا مدعٍ وأجيب عنه بأن المتبادر من المدعي مفيد الحكم المحتاج إلى الدليل والتنبيه، وهذا القدر كافٍ في تخصيص التفسير، وأيضًا أراد تعريف المدعي الذي يكون دعواه محلًا للمؤاخذة ومربطًا للمناقشة، ومحلا لانعقاد المناظرة.

ورد الفاضل الجونفوري[٢] الجواب الأول بأنه كذلك المتبادر من النقل الاحتياج إلى التصحيح، فعليه أن يخص تفسيره، والجواب الثاني بأن مقدمات الدليل قد تكون مجهولة، وقد تكون خفية، وقد تكون واضحة، وكذلك النقل قد يكون معلوم الصحة وقد لا يكون كذلك مع أنه عرفه على الإطلاق، وعليه فقس، وبه يلوح أن مثل هذا التخصيص لا يقدم عليه من له أدنى مسكة.

أقول: ما ذكره المجيبان نكتة بعد الوقوع، وبه يلوح أن مثل ذاك الإيراد لا يقدم عليه من له أدنى مسكة، والشارح التبريزي[٣] عرفه في "الآداب الحنفية" بما نصب نفسه لإثبات الحكم إما بالدليل أو بالتنبيه، وفيه مامر أن ما يعز ذوى العقول مع أن المدعي

---

(١) المراد به مولانا السيد الشريف الجرجاني (منه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقي الجونفوري . (منه)

(٣) المراد به مولانا محمد الحنفي التبريزي (منه)

يكون من ذوي العقول، إلا أن يقال: إن المدعي في زماننا يكون مبدأ للفساد، فجعل كغير ذوي العقول.

أقول: ما نعم ذوي العقول أيضًا على ما قيل. فلا إيراد، والشارح الجندي[1] عرفه بمن نصب نفسه لبيان الحكم إما بالدليل أو التنبيه، ويرد عليه الإيراد الثاني الوارد على الأول، والشارح البرجندي[2] عرّفه بمن يريد إثبات الحكم بالدليل، ويرد عليه أنه لا يصدق على المريد لإظهار الحكم بالتنبيه.

ولعله نظر إلى قول المصنف أو مدعيًا، فالدليل حيث اقتصر عليه، وستطلع على أن المراد من قوله الدليل أعم منه، ومن التنبيه وألا يكون عبارته قاصرة، فانتظره متفتشًا. وعرّفه المحقق[3] الإسفرائني رحمه الله بمن يفيد مطابقة النسبة للواقع.

ويرد عليه أنه لا يصدق على كل متكلم بالجملة الخبرية التزم صدقها أو لا، وهذا كما ترى، وعرفه الشارح الحلواني[4] بمن التزم صحة حكم نظريًا كان أو بديهيًا، أوليًا كان أو غيره. وهذا التعريف أحسنها لسلامتها عن الإيرادات المذكورة آنفًا.

فالدليل إن قيل: إن كلام المصنف من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين، لأن قوله ناقلا خبر "لكنت" منصوب به، وعطف عليه قوله مدعيًا، وقوله الصحة معمول، وعطف عليه الدليل. والمجرور ليس بمقدم وهو لا يجوز.

قلت: الكلام ههنا على تقدير يطلب فهو معطوف على قوله: يطلب لا على قوله الصحة حتى يلزم ما لزم، ويؤيده إدخال الفاء على الدليل، فإنه لو كان معطوفًا على الصحة لا يحتاج إلى إعادة الفاء، ولعله لا يخفى على المتدبر.

والدليل عند الحكماء قد يطلق مرادفًا للحجة أعم من أن يكون قياسًا، أو استقراء أو تمثيلا، فهو المعلوم التصديقي الكاسب الموصل إلى المجهول التصديقي النظري، وقد يطلق على المركب من قضيتين المتأدى إلى مجهول نظري، فهو مرادف للقياس، فخرج من التعريف الخمس لانتفاء الكسب فيه.

---

(١) المراد به الشارح أحمد الجندي. (منه)

(٢) المراد به الشارح عبد العلي بن محمد البرجندي. (منه)

(٣) المراد به مولانا عصام الدين الاسفرائني. (منه)

(٤) المراد به الشيخ صادق بن درويش محمد الحلواني. (منه)

فإن قيل: يخرج منه الدليل الفاسد، لأنه لا يتأدى به إلى مجهول نظري، قلنا: لا يلزم من كون شيء غرضًا لشيء أن يحصل عنه.

فإن قلت: لا يصدق التعريف على الدليل المركب من القضايا. قلت: المراد القضيتين ما فوق الواحد. ولو سلّمنا أن المراد به التثنية لا غير، فنقول: الدليل في الحقيقة لا يتركب إلا من اثنين، والدليل المركب من القضايا في الواقع أدلة، ومن قسم القياس إلى المركب والبسيط فهو من الظاهرية، وخرج من قوله: مجهول نظري التنبيه، لأنه المركب لإزالة الخفاء في البديهي الغير الأولي.

فإن قلت: تعريفه لا يصدق على الدليل الذي يورد على المدعى بعد كونه معلومًا بدليل سابق مع أن الكتب الفقهية والهندسية مزيّنة بذلك. قلت: إنما يورد الدليل بعد الدليل إذا أريد إثباته بوجه آخر، وبهذا الوجه هو مجهول، فلا ريب في صدق التعريف عليه، إذ ليس المراد من المجهول ما هو المجهول من كل وجه، ولما زيد قوله للتأدي إلى مجهول، قيل: لا يجوز الاستدلال على البديهي الخفي، لأن الدليل ما يورد للتأدي إلى مجهول نظري، وهذا منتف ههنا، وقيل: يجوز قياسًا على الاستدلال الثاني على النظري المعلوم بالدليل.

وقد يفسر الدليل بملزوم اليقين، ويسمى ملزوم الظن إمارة، وملزوم اليقين لا يكون إلا معلومًا يقينيًا لاستحالة حصول العلم من الظن، وملزوم الظن يجوز أن يكون يقينيًا، إذ لا امتناع في حصول الظن من اليقين، ألا ترى أنك إذا شاهدت السحاب ظننت بنزول المطر، فعلى هذا التفسير الدليل إنما هو البرهان، وقد عرّفه الفاضل السمرقندي[1] بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر هو المدلول.

ولا بأس علينا بأن نبين معنى هذا الكلام، ثم نورد الأسولة عليه مع جوابها، لينكشف غطاء ما رام، فاعلم أن العلم قد يطلق على المقسم للتصور والتصديق على الاختلاف في تفسيره، وقد يطلق على التصديق مطلقًا، وقد يطلق على التصديق اليقيني الذي هو عبارة عن اعتقاد وقوع النسبة أو لا وقوعها المطابق للواقع الجازم للجانب المخالف بحيث لا يزول بتشكيك المشكك، دون التصديق الظني ودون التقليد ودون

---

(١) المراد به مولانا شمس الدين محمد الحسيني السمرقندي. (منه)

الجهل المركب.

فالمراد في التعريف المذكور إما أن يكون في كلا الموضعين العلم الشامل للتصور والتصديق، أو لا يصدق التعريف على المعرف بالنسبة إلى المعرف الذي هو من قبيل التصورات، ولا يسمى دليلا، أو أن يكون في الموضعين التصديق المطلق، وفيه أنه يصدق على ملزوم الظن مع أنه أمارة، أو أن يكون بالأول العلم الأعم، وبالثاني التصديق الأعم، وفيه أنه يصدق على الإمارة أيضًا، أو إن يكون بالأول الأعم، وبالثاني التصديق اليقيني، ولا يوجد له صورة صحيحة سوى ماهو الأصوب، أو أن يكون بالأول التصديق الأعم أو اليقيني، وبالثاني الإدراك الأعم، وفيه أيضًا صدقه على الإمارة، فالأصوب أن يراد في الموضعين التصديق اليقيني، ويكون المعنى الدليل هو الذي يلزم من التصديق اليقيني به التصديق اليقيني بشيء آخر.

ويرد عليه إيرادات، الإيراد الأول: إنه يصدق على الملزومات بالنسبة إلى اللوازم البينة[1] بالمعنى الأخص، فإنه يلزم من العلم بها العلم باللوازم، والجواب عنه: إن المراد باللزوم اللزوم بطريق الكسب، وهو منتف ههنا.

الإيراد الثاني: إنه يصدق على ما إذا حصلت المبادي المرتبة دفعة لصاحب القوة القدسية، ثم انتقل الذهن منها إلى المطالب دفعةً مع أنه ليس دليلا في عرفهم. والجواب عنه: إن المراد باللزوم اللزوم باعتبار النظر الذي هو ترتب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول، وقد انتفى الترتيب في مادة النقض.

الإيراد الثالث: إنه لا يصدق على الدليل البيّن الإنتاج كالشكل الأول؛ لأنه ربما يعلم العامي الشكل الأول، ولا يفهم النتيجة فضلا عن الأشكال الخفية. والجواب عنه: إن المراد اللزوم بعد تفطن الاندراج[2] في القياس الاقتراني، والملازمة في القياس الاتصالي الاستثنائي والانفصال بين المقدم والتالي في الانفصال.

أقول: يمكن أن يقال: المراد باللزوم اللزوم باعتبار أوساط الناس، إذ لا اعتبار للعامي.

---

(١) اللازم البين بالمعنى الأخص ما يلزم من العلم بالملزوم العلم به، ويحصل الجزم باللزوم، والبين بالمعنى الأعم ما لا تحصيل الجزم باللزوم إلا بعد تصورهما، والنسبة بينهما. (منه)

(٢) أي اندراج الحدود في الحدود. (منه)

ولا بد علينا أن ننبهك على فائدة جليلة، وإن كانت غريبة المقام، وهي أن قول المعترض في تمثيل الشكل البين الإنتاج كالشكل الأول غير صحيح، لأنه دوري.

بيانه: أنه لابد في الشكل الأول من كلية الكبرى وثبوت الأكبر لجميع أفراد الأوسط، ومن أفراده الأصغر أيضًا، فلابد في انعقاد الشكل من ثبوت الأكبر للأصغر، وهذا بعينه مفاد النتيجة، فيلزم الدور. وتوضيحه: أنا إذا قلنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، فهو شكل أول، ولابد فيه من ثبوت الأكبر، أي الحادث لجميع أفراد الحد الأوسط الذي هو المتغير، ومن أفراده العالم أيضًا، كما هو مستفاد من الصغرى، فلابد في هذا الشكل من ثبوت الحادث للعالم ليوجد ثبوته لجميع أفراد الأوسط، فلزم الدور.

وحله بنمطين: الأول: أنا سلّمنا أن القياس موقوف على النتيجة، لكن لا مطلقًا، بل على النتيجة المعلومة بالعلم الإجمالي، والنتيجة موقوفة على القياس، لكن لا مطلقًا، بل بالعلم التفصيلي، وبه أجاب الشيخ الرئيس، فإن أبا سعيد كتب إليه أن لا تعتمد على العلوم الرسمية، فإن أبين الإشكال الشكل الأول، وهو مشتمل على الدور، فأجاب الشيخ بفرق الإجمال والتفصيل، فقال له أبو سعيد: ليس غرضنا أن سوالنا غير مجاب، بل غرضنا أن العلوم الرسمية محل الشبهات. الثاني: أن النتيجة موقوفة على القياس في حصول علمها، والكبرى موقوف عليها باعتبار تحققه في الواقع، واختاره صاحب "المواقف" وشارح "التجريد" وغيرهما.

أقول: وقد زلّ قدم المحقق السنديلي[1]، حيث قرّر الجواب الأول في شرح السلم بحيث جاء حديث الجواب الثاني فقط خلط بين الجوابين، ولم يفرق بين الكلامين، وقد بينتُ إيراد الخلط من بعض العلماء، فلم يجب جوابًا شافيًا، وإن تكلم زمانًا كلامًا واهيًا.

الإيراد الرابع: أن قوله: بشيء آخر دال على أن المدلول لا يكون إلا غير الدليل، فلا يصدق على ما إذا استدل بثبوت الكل على ثبوت الجزء. وأجاب عنه الشارح الشرواني[2] بأن التعريف على رأي المنطقيين وعندهم لا يسمى الكل بالنسبة إلى الجزء

---

(١) المراد به مولانا حمد الله السنديلي. (منه)

(٢) المراد به مولانا كمال الدين مسعود الشرواني. (منه)

دليلا. أقول: ولو سلّمنا أن الكل يسمى دليلا بالنسبة إلى الجزء، فنقول: المراد بالآخر ما لا يكون عينًا له أو الآخر بحسب المفهوم، وعلى التقديرين لا مرية في صدق التعريف عليه.

الإيراد الخامس: أن المدلول قد يكون عدميا، فلا يصدق عليه لفظ الشيء الذي هو الموجود. أقول: الشيء هو ما يعلم ويمكن أن يخبر عنه، وهذا التعريف يصدق على العدمي أيضًا.

الإيراد السادس: أنه لا يصدق على الإشكال الخفية الإنتاج، لأنه لا يلزم من التصديق بها التصديق بشيء آخر، بل لابد من إرجاعها إلى الشكل الأول على ما عرف في محله، والجواب عنه ما هو الجواب عن الإيراد الثالث.

وههنا فائدة: وهي أنه لقائل أن يقول: لما كانت الأشكال الباقية ترجع إلى الشكل الأول، فأي حاجة إليها مع إمكان الإكتفاء به؟ وأجاب عنه رئيس صناعة الميزان[1] في الشفاء بأن الطبعي في بعض المقدمات أن أحد طر متعين للموضوعية والمحمولية، حتى لو عكس لكان غير طبعي، فلذلك يحتاج إليها.

الإيراد السابع: أنه يصدق على المعرفات بالنسبة إلى المعرفات. والجواب عنه يستفاد من إرادة التصديق.

الإيراد الثامن: أنه لا يصدق على الدليل الفاسد صورة ومادة، أو صورة فقط، لانتفاء الاستلزام مع أنه دليل عندهم، وإن صدق على الفاسد مادة. وأجاب عنه المحشي الأرديبلي[2] أن المراد باللزوم أعم من أن يكون بحسب نفس الأمر أو بحسب العلم، وههنا وإن لم يكن اللزوم النفس الأمري لكنه موجود بزعم المستدل.

الإيراد التاسع: أنه يصدق على القضية الواحدة المستلزم تصديقها لتصديق عكسها المستوي، وعكس النقيض. والجواب عنه الجواب عن الأول. وأيضًا يراد ما الموصولة القضايا بمعنى ما فوق الواحد.

الإيراد العاشر: أنه يصدق على القضايا المتفرقة المستلزمة عند الترتيب. والجواب

---

(١) أي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا. (منه)

(٢) المراد به أبو الفتح السعيدي الأرديبلي. (منه)

عنه الجواب عن الإيراد الثاني. ثم عرف المعرف المذكور الإمارة بما يلزم من العلم به الظن بوجود شيء آخر.

أقول: المراد من العلم هنا أعم من الظن واليقين ليشمل ما إذا لزم من ظن شيء الظن بوجود شيء آخر، وإن كان الظاهر بقرينة السابق أن المراد به اليقين.

ويرد على هذا التعريف أنه لا يصدق على ما إذا حصل من العلم بشيء الظن بعدم شيء آخر. وأجيب: بأن المراد بالوجود أعم من أن يكون ذهنا أو خارجا، وحينئذ لا ينتقض التعريف بما ذكرتم.

ثم الدليل المرادف للقياس على قسمين: الأول: العقلي الصرف، كقولك: العالم متغير، وكل متغير حادث. الثاني: المركب من العقلي والنقلي، كقول الشافعية في استدلال اشتراط النية في الوضوء أنه عمل، وإنما الأعمال بالنيات، فالمقدمة الأولى عقلية، والثانية نقلية.

وأما الدليل الصرف فمحال، لأن النقلي الصرف بحيث لا يكون مقدمة من مقدماتها البعيدة والقريبة عقلية لا يفيد العلم إلا بعد العلم بصدق الرسول ﷺ، وهو لا يستفاد من العقل، بل من النقل على تقدير القول بالنقلي الصرف، فيلزم الدور، وإذا استفيد صدقه من العقل لم يبق الدليل نقليا صرفا، ومن ثلث القسمة[1] أراد بالنقلي الصرف ما يكون مقدماته القريبة نقلية، كقوله: تارك المأمور عاص لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ وكل عاص يستحق العقاب. لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ والدليل العقلي على نحوين: الأول: ما فيه استدلال من العلة على المعلول، كقولك: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط فهو محموم، فهذا محموم، ويسمى بالدليل اللمّي؛ لأنه استدلال من لِمّ الشيء أي علته. والثاني: الدليل الإنّي، وهو ما فيه الاستدلال من المعلول إلى العلّة، وإنما سمي به لإفادة إنية الشيء، أي تحققه في الواقع، ومثاله على ما هو المشهور: هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط.

أقول: كبراه كاذبة، فإن تعفّن الأخلاط يوجب الحمّى، وأما الحمى فقد يكون

(١) كشارح سلم العلوم السنديلي وغيره. (منه)

بسبب آخر، كالحمى اليومية تكون بسبب الامتلاء بدون العفونة، صرح به الشارح النفيس للموجز. إلا أن يقال: إن المراد بالمحموم المحموم بالحمّى الغبّة.

ثم المستدل إن أورد الدليل اللمي يسمى في عرف النظار معلّلا، وإن أورد الدليل الإنّي يسمى مستدلا، والمراد من الدليل في قول المصنف أعم من الدليل اللمي والإني، والمركب من العقلي والنقلي ومن التنبيه.

فإن قلت: يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأن الدليل مجاز في التنبيه، فلو أريد من الدليل أعم من الدليل الحقيقي والحكمي، يلزم الجمع البتة، وهو لا يجوز. قلت: ههنا عموم المجاز، وإنما عمّمنا الدليل بحيث يشتمل التنبيه، لأنه قوله: أو مدعيا أعمّ من أن يكون مدعيا للنظري أو البديهي الخفي، فاحتيج إلى تعميم الدليل، إذ كما يطلب الدليل إذا كان المدعى نظريا كذلك يطلب التنبيه إذا كان المدعى بديهيا خفيا، وكما يرد الأسولة على الدليل كذلك على التنبيه.

ولمّا بلغنا في الشرح إلى هذا المقام لابد علينا من أن نبين طريقا لبحث، ونهذّب المرام، فنقول:

إذا تكلمت بالكلام الخبري، فلا يخلو أن تكون ناقلا أو مدّعيًا، فإن قلت: ناقلا، وقلت مثلا: قال أبو حنيفة: النية ليست بشرط في الوضوء، فيسأل السائل عنك عن معاني المفردات، فيقول: ما النية؟ وما الفرض؟ وما الوضوء؟ وهو بضم الواو أو فتحها، فتقول أنت مجيبًا له: النية إرادة امتثال أمر الرب تبارك وتعالى، والفرض الفعل الذي وجب على العباد عمله، وتاركه مستحق النار، وجاحده كافر، والوضوء بضم الواو غسل الأعضاء الثلاثة من الوجه واليدين والرجلين ومسح الرأس، فيقول السائل طالب التصحيح: من أي كتاب تقول هذا؟ فتقول أنت: من "الهداية"، فيقول السائل: أحضره عندي، فتحضره أنت، فيتم الكلام.

وإن كنت مدّعيا، وقلت: الغيبة مثلا حرام، فيقول السائل: ما الغيبة؟ وما الحرام؟ فتقول أنت: الغيبة أن تذكر أخاك بذكر لو سمعه كرهه في غيبة على وجه السب والغضب، والحرام الفعل الذي يكون فاعله مستحقا للنار، فيقول: بأي دليل تقول، فتقول: لقوله تعالى: ﴿ولا يَغْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ فإذا استدللت على دعواك تكون

ملقبًا بـ المعلل إن استدللت بالدليل اللمي، وإلا فبالمستدل.

ثم يرد على ذلك المنع والنقض والمعارضة، وسيأتي تفصيل كل واحد منها. ولا يطلب السائل تصحيح النقل، ولا الدليل ما لم يبين المدعي أو الناقل معاني المفردات وغيرها من الضروريات، وإلا فقد يقع الخبط في البحث بأن يفهم السائل من كلام المتكلم ما لا يكون مراداً له، ويورد عليه حسب فهمه.

ولمّا علم من السابق أن الناقل يطالب بالتصحيح، أمكن أن يتوهم جواز جميع المطالبات من المنوع والنقوض والمعارضات عليه مع أنه ليس كذلك، فدفعه المصنف بقوله: ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازاً الاستثناء متصل أو منقطع، فلهذه العبارة معان:

الأول: لا يرد المنع على النقل والمدعى لا بالمعنى الحقيقي ولا بالمعنى المجازي إلا مجازاً بجعل الاستثناء متصلا.

الثاني: لا يرد عليهما المنع بالمعنى الحقيقي، لكن بالمعنى المجازي. الثالث: لا يستعمل لفظ المنع فيهما، لا بالمعنى الحقيقي ولا بالمعنى المجازي إلا بالمعنى المجازي. الرابع: لا يستعمل لفظهما حقيقة لكن مجازاً، والمراد من النقل إما معناه المصدري، كما هو الظاهر لفظاً، أو المعنى المفعولي، كما هو الأليق تقابلا(١). وفي هذا القول دعاوى أربعة، جمعها في عبارة واحدة اختصاراً:

الأولى: لا يمنع النقل بالمعنى الحقيقي

الثانية: لا يمنع المدعى بالمعنى الحقيقي.

الثالثة: يمنع النقل بالمعنى المجازي.

الرابعة: يمنع المدعى بالمعنى المجازي. واستدل على الأولين بقوله: إذ المنع طلب الدليل على مقدمة، وترك دليل الأخريين.

وتوضيح المرام أنه إذا نقل أحد شيئاً مثلا قال: قال النبي ﷺ: «الدنيا دار من لا دار له» فهناك أشياء ثلاثة:

الأول: المنقول عنه، وهو في المثال حضرة النبي ﷺ.

---

(١) أي المدعي الذي هو صيغة المفعول. (منه)

الثاني: النقل.

الثالث: المنقول، فورود المنع على المنقول عنه مما لا يذهب إليه ذهن أحد من أرباب العقول.

أقول: فما جوزه الفاضل الخير آبادي[1] من ورود المنع عليه زلة عن قلمه، وأما وروده على النقل فإن قال السائل: المانع لا نسلم أنك تنقل كذا، ففيه أن لا مقدمة ههنا لعدم الدليل. فما معنى المنع الحقيقي، ومع عزل النظر عنه لا يستقيم معناه الظاهري أيضا، لأن الناقل يحكي قول الغير من حيث إنه قوله، وهذا هو النقل، فكيف يتفوه السائل بمنع النقل، وإن قال: لا نسلم أن المنقول عنه كذا، ففيه أنه غير مستقيم معناه الحقيقي لعدم المقدمة، إلا أن يقال: معناه طلب تصحيح النقل، وهذا معنى مجازي للمنع، وأما وروده على المنقول ففيه تفصيل، إذ لا يخلو إما أن يكون المنقول من حيث إنه قول الغير منقوله، أو يكون المنقول جزء لدليل من الدلائل، على التقدير الثاني يرد عليه المنع حقيقة، إذ هو مقدمة الدليل، وعلى التقدير الأول لا يخلو إما أن يكون مجردا عن ذكر الدليل أو يكون معه على التقدير الأول، لا يمكن ورود المنع عليه بالمعنى الحقيقي، إذ لا مقدمة ههنا، بل يكون كناية عن طلب تصحيح النقل.

وعلى التقدير الثاني لا يخلو إما أن يكون الدليل المذكور دليلا من جانب المنقول عنه ونقله الناقل على سبيل الحكاية، أو يكون من جانب الناقل، على التقدير الأول ورود المنع عليه كناية عن طلب التصحيح، وعلى التقدير الثاني يجوز ورود المنع عليه وغيره، لأنه صار غاصباً لمنصب المعلل بالاستدلال، فيؤاخذ بما يؤاخذ به المستدل، فظهر من هذا البيان الواضح أن المنع لا يرد على النقل والمنقول إلا مجازًا، فثبت الدعوى الأولى والثالثة.

وإذا ادعى هناك أحد شيئًا، فهناك أمران، الإدعاء والدعوى، فورود المنع الحقيقي على الإدعاء بأن يقول السائل: لا نسلك أنك تدعي ليس بممكن لما مرّ، لكن يمكن أن يكون كناية عن طلب الدليل على الدعوى بمعنى لا نسلم أنك تدعي دعوى معتدا بها،

---

(١) أقول: المراد به المولوي محمد عبد الحق الخير آبادي، جوزه في حاشيته المتعلقة بحاشية المحقق البهاري المتعلقة بالحواشي الزائدة المتعلقة بـ الرسالة القطبية" المعمولة لبيان التصور والتصديق. (مولوي محمد عبد الغفور سلمه)

وهذا معنى مجازي له، وأما وروده على الدعوى فليس بالمعنى الحقيقي، بل هو أيضاً كناية عن طلب الدليل إذا لم يكن مدللا، وعن طلب الدليل الآخر إذا كان مدللا، فعلم من هذا التبيان اللائح أنه لا يمنع الدعوى إلا مجازاً، وذلك ما أردناه.

ومن ههنا ظهر أمران:

الأول: إن الحكم بعدم ورود المنع الحقيقي على النقل والدعوى باعتبار حيثية كونه منقولا ودعوى، وإلا فقد يجعل الدعوى والمنقول جزء من الدليل، فيمنع لا محالة.

الثاني: إن المعنى الحقيقي للمنع ما ذكر، والمعنى المجازي له هو الطلب أعم من أن يكون طلب التصحيح أو طلب الدليل والتنبيه، ولما ذكر المصنف المعنى الحقيقي ولم يذكر المجازي، مع أنه يحتاج إليه، أورد عليه الشارح التبريزي رحمه الله[1] بأن عبارة المصنف قاصرة عن المعنى المجازي، ولم يعلم أنه ما هو؟ فما قال المحشي الأردبيلي[2]: الظاهر أنه إيراد لا ورود له، إذ لا حاجة في كلام المصنف إلى تعيين المعنى المجازي من العجائب، نعم، لو أجيب بأنه تركه لظهوره لكان له معنى[3]، وفيه ما فيه، فتفكر.

فإن قلت: لا نسلم أن المعنى المذكور للمنع معنى حقيقي له، قلت: يتبادر هذا المعنى عند الإطلاق، والتبادر من علامات الحقيقة، نص عليه أئمة الأصول.

واعلم أولا أن المنع له معنيان:

الأول: المؤاخذة في الدليل أعم من أن يكون نقضاً إجمالياً أو مناقضة أو معارضة، وبهذا المعنى ترى النظار يطلقون على الأسولة الثلاثة لفظ المنع.

والثاني: المقابل للنقض الإجمالي، والمعارضة هو طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل من المستدل، إذ لو طلبته من نفسك كنت مفكرًا لا مناظراً، كما نبّهتك عليه.

أقول: فبطل ما قال المحشي الأردبيلي[4]: يحتمل أن يراد من الطلب الطلب مطلقا، سواء كان من نفسه أو من المستدل -انتهى- ولا بد من أن تكون المقدمة معينة، إذ

---

(١) المراد به مولانا محمد الحنفي التبريزي. (منه)

(٢) المراد به أبو الفتح السعيدي الأردبيلي. (منه)

(٣) فيه إشارة إلى أنه ينبغي أن يذكر الخفي المستور، ولا حاجة إلى ذكر المشهور. مولوي عبد الغفور تلميذ المؤلف سلمه.

(٤) المراد به أبو الفتح. (منه)

لو كانت غير معينة، فالإيراد عليها نقض إجمالي لا تفصيلي، كما سيأتي تفصيله.

أقول: فما عرفه به الفاضل السمرقندي[١] من قوله: المناقضة هي منع مقدمة الدليل بإطلاق المقدمة من المعينة والمبهمة مبهم غير ظاهر، ولك أن تقول: إن إضافة المقدمة إلى الدليل عهدية، فيراد بها المعنية، ومثله يقال: في قول المصنف رحمه الله.

أقول: فبطل ما قال المحشي الأردبيلي رحمه الله[٢]: والمراد من المقدمة إما المقدمة المعنية، كما هو الظاهر المشهور في ما بينهم، وإما أعم من أن تكون معينة، أو معينة بناء على أن المطالبة على مقدمة غير معينة من الدليل نافعة لا مانع من اعتبارها -انتهى- وذلك لأنا سلمنا أنه نافع لكنه ليس بمنع اصطلاحًا، ولا مناقشة في الاصطلاح، والمقدمة تطلق على المعاني المختلفة بحسب اختلاف المباحث، فقد تطلق على ما يتوقف عليه الشروع في العلم في أوائل الكتب، وقد تطلق على ما هو جزء القياس في المباحث القياسية، وقد تطلق على جزء الحجة في مباحث الحجة، والمراد بها في تعريف المنع ما يتوقف عليه صحة الدليل أعم من أن يكون جزء له كالصغرى، أو شرطًا كإيجابها، وكلية الكبرى في الشكل الأول، هذا ما قالوا.

ويرد عليه أنه ماذا أريد من كلمة ما؟ إن أريد به القضية يخرج الشروط. وإن أريد أعم منها يلزم أن يصدق التعريف على علة الدليل الغائية والفاعلية أيضًا.

فإن قيل: المراد بالتوقف بلا واسطة والتوقف على العلل بواسطة الدليل، فعلى هذا يخرج جزء الدليل، إذ التوقف عليه بواسطة نفس الدليل، فأصل الإيراد باقٍ، إلا أن يزاد لفظ ما سوى العلل.

أقول: وتفسير المقدمة ههنا بالقضية التي جعلت جزء الدليل، كما وقع من الشارح البرجندي[٣] غير مناسب، فإنه يخرج حينئذ المنع على شرائط الدليل.

فإن قلت: المقدمة مشتركة بين المعاني، فلا يحسن استعمالها في تعريف المنع كمامرّ، قلت: لا بأس باستعماله عند وضوح المراد، كمامرّ، وهم يعرفون المقدمة عقيب

---

(١) المراد به مولانا شمس الدين السمرقندي. (منه)

(٢) أي أبو الفتح رحمه الله. (منه)

(٣) أي الشارح عبد العلي البرجندي. (منه)

تعريف المنع بما ذكر، فيعلم منه المراد، كما لا يخفى.

بقي ههنا شيء: وهو أن المقدمة مضافة إلى الضمير الراجع إلى الدليل المضاف إليه للطلب، فيكون المعنى المنع طلب الدليل على مقدمة معينة من ذلك الدليل المطلوب للطالب، وهذا باطل بوجوه:

الأول: إنه يلزم منه عدم وجود المنع في صورة يكون مقدمات دليل المقدمة الممنوعة بديهية أولية.

والثاني: إنه يلزم منه أن يكون الدليل المشتمل على المقدمتين دليلا على المقدمة المعينة منهما، فيلزم كون الشيء دليلا لنفسه المفضي إلى الدور، كذا قيل.

الثالث: لزوم طلب الدليل على شيء لم يتحقق، وحلّه بوجوه:

الأول: إن ضمير مقدمته راجع إلى الدليل المذكور في قوله فالدليل.

الثاني: إن الضمير راجع إلى المدعى المذكور في قوله: ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازًا، والإضافة لأدنى ملابسة.

الثالث: إن المضاف إليه قبل الضمير وبعد المضاف محذوف، والضمير إلى المدعى، والتقدير إذ المنع طلب الدليل على مقدمة دليله.

الرابع: إن الضمير راجع إلى جنس الدليل، والجنس مضاف محذوف على قوله الدليل والتقدير، إذ المنع طلب جنس الدليل على مقدمته.

الخامس: إن اللام الداخلة على الدليل للجنس الضمير راجع إلى معنى حصل منه.

السادس: إن الضمير راجع إلى الدليل بطريق صنعة الاستخدام[1] كما قيل في قول المحقق التفتازاني[2]: وموضوعه المعلوم التصوري من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصوري، فيسمى معرفًا... إلخ، وثانيًا إن النقل والمدعى كما أنهما لا يمنعان كذلك لا ينقضان، لأن النقض إيراد على الدليل، كما هو المشهور، وعلى المقدمة المبهمة على التحقيق، فما معنى النقض على النقل والمدعى إلا مجازًا، وكذلك لا يعارض النقل؛

(١) الاستخدام إرادة معنى من اللفظ عند إرجاع الضمير إليه بعد أن أريد منه معنى آخر قبل ذلك. (منه)

(٢) المراد به مولانا سعد الملة والدين التفتازاني. (منه)

لأن المعارضة على المقدمة المبهمة من الدليل على التحقيق وعلى المدعى فى المشهور، وكلاهما مفقودان فى النقل.

نعم المدعى يعارض إذ كان مع الدليل كما هو المشهور، وأما إذا كان مجردًا عنه، فلا يعارض مطلقًا، وثالثًا: أن الشارح التبريزى[1] أورد فى هذا المقام إيرادًا بقوله: إن المنع له معنيان:

أحدهما: أعم متناول للنقض والمعارضة والمناقضة جميعًا.

وثانيهما: أخص، ويقال له: النقض التفصيلى والمناقضة، ولا يتوجه شىء من هذه الثلاثة على النقل والمدعى. فإن حمل المنع فى عبارة المصنف على المعنى الأول حتى يكون كلها منتفيًا، فالدليل الذى ذكره لا يفيد ذاك، إذ هو مختص بالمناقضة، وإن حمل على المعنى الثانى فالتخصيص ليس بجيد -انتهى-.

أقول: لى فى هذا المقام تحقيق، وهو أن المراد من قول المصنف المدعى فى قوله: ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازًا، أما المدعى مع الدليل أو المدعى المجرد عنه أو الأعم الشامل لهما، فإن أريد به المدعى المقارن مع الدليل، فإن حمل الكلام على التحقيق[2] يراد من المنع المعنى الأعم الشامل للمناقضة والنقض والمعارضة فى الدعوى والدليل كليهما، ومن المقدمة فى الدليل أعم من المعينة وغيرها، ويكون المعنى لا يرد المناقضة ولا النقض ولا المعارضة على النقل، والمدعى مع الدليل إلا مجازًا، إذ المنع أى المواخذة فى الدليل أعم من أن تكون مناقضة أو نقضًا، أو معارضة طلب الدليل على مقدمة جنس الدليل أعم من أن تمون معينة، كما فى المناقضة أو مبهمة كما فى غيرها.

فإن قلت: كيف يصح قوله إذا المنع طلب الدليل مع أن النقض والمعارضة ليسا بطلب الدليل. قلت: الطلب على المقدمة المبهمة فيهما أيضًا موجود. فإن قلت: لو كان هكذا لصح جواب النقض والمعارضة بإثبات المقدمة، كما فى المناقضة. قلت: هب لكنهما لما كانا إيرادين على المقدمة الغير المعينة، لم يمكن الجواب بإثبات المقدمة الممنوعة، فتأمل فيه فإنه دقيق.

---

(١) المراد به الشارح محمد الحنفى التبريزى. (منه)

(٢) وهو أن النقض والمعارضة إيراد على المقدمة المبهمة. (منه)

وإن حمل الكلام على المشهور، لا يمكن أن يراد من المنع المعنى الأعم الشامل للأسولة الثلاثة؛ لأن المدعي يعارض في المشهور، فكيف يصح نفي المعارضة عليه، بل يراد منه المناقضة، ويطبق الدليل بتقييد المقدمة المعينة، ويكون المعنى لا يرد المناقضة على النقل والمدعى إلا مجازاً، إذ المناقضة طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل، ويروح أن تخصيص المناقضة بالذكر بالنسبة إلى النقض ليس بجيد، ويدفع بأن ورود النقض على النقل والمدعى قليل، بخلاف المناقضة فإنها تورد عليهما كثيرا، فلذلك تعرض بحكمه دونه.

ولو أريد بالمدعى الدعوى المجرد عن الدليل، يراد من المنع المعنى الأعم، ويطبق الدليل عليه بتعميم المقدمة، سواء بنى الكلام على المشهور أو على التحقيق، لأن الدعوى المجردة لا تعارض في المشهور أيضاً، وإن أريد من المدعى الأعم الشامل، فإنه لوحظ العموم، وأخذ الشيء المطلق يكون كالشق الأول، وإن لوحظ من حيث هو هو، يعني مطلق الشيء لصح معنى كل من الشقين، فاحفظ هذا التفصيل، فإنه تفصيل جليل لم يسبقني أحد به من أرباب التحصيل، وللشرّاح والمحشين في هذا المقام تزلزل الأقدام، لا أذكره خوفا للتطويل.

ولمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان أحوال قبل الاستدلال، شرع في أحوال بعده، فقال: فإذا اشتغلت به منع أي فإذا أوردت الدليل على دعواك منع الدليل، والفاء جزائية، وتقديره على ما قاله المحشي الأردبيلي[1] إذا عرفت جميع ذلك من أنك لو كنت ناقلا يطلب منك الصحة، ولو كنت مدعيا يطلب منك الدليل، ولا يمنع النقل والمدعى إلا مجازاً، فاعرف أنك إذا اشتغلت... إلخ.

أقول: هذا تطويل بلا طائل، والأحسن أن يقدر هكذا: إذا علمت أن الدليل يطلب منك لو كنت مدعيا، فاعلم أنك إذا اشتغلت به منع، وإنما قال المصنف: إذا، ولم يقل: متى؛ لأنه قد يورد الدليل بحيث يكون مقدماته كلها بديهية، وإنتاجه كذلك، فلا يرد عليه إيراد من الإيرادات الثلاثة، فلا يصح كلمة متى المفيدة للكلية، كذا أفاد شريف

(١) المراد به أبو الفتح السعيدي الأردبيلي. (منه)

المحققين(١) في منهية آدابه. وقال الشارح الحلوائي(٢): إن المصنف إنما اختار اشتغلت على أقمت إشعارًا بأن المنع لا يتوقف على سماع الدليل بتمامه.

أقول فيه: إنه غير مناسب لقوله: أو نوقض أو عورض؛ لأن النقض والمعارضة لا تكونان إلا بعد إتمام الدليل اتفاقًا، كما سننبه -إن شاء الله تعالى-، على أن الاشتغال بالدليل يكون من بدو تلفظ الدليل مع أن المنع لا يرد إلا بعد تمام مقدمة من مقدمات الدليل اتفاقًا، ومع قطع النظر عن ذلك نقول: الأصح أن المنع أيضًا ينبغي أن يكون بعد إتمام المستدل الدليل كالنقض والمعارضة، فاختيار الإشعار إلى غير المختار في كلام البحر الذخار ليس بمختار عند أرباب الاختيار.

وتنقيح المرام أن المدعي إذا استدل على دعواه بعد طلب الخصم منه إن كان نظريًا، أو أورد التنبيه إن كان بديهيًا خفيًا، فإن كان الدليل أو التنبيه بحيث تكون مقدماته كلها بديهية، واستلزامه للمطلوب أيضًا يكون كذلك، لا يرد عليه إيراد، ومع ذلك لو أورد عليه مورد يسمى مجادلا أو مكابرًا، وإلا فيكون محلا للإيراد، وهو منع ونقض ومعارضة؛ لأن السائل إما أن يفهم خللا في المقدمة المعينة أو لا؟ الأول هو المنع، وعلى الثاني إما أن يكون إيرادًا على المدعى أو على الدليل الأول هو المعارضة، والثاني هو النقض، هذا وجه الحصر على المشهور. وأما على ما هو التحقيق فيقال: الإيراد إما أن يكون على المقدمة المعينة أو المبهمة، الأول هو المنع، والثاني إما أن يكون مع الشاهد كلزوم التخلف والمحال أو لا؟ الأول هو النقض، والثاني هو المعارضة.

وبذلك علم حد كل واحد منها، وظهر أن المنع إيراد على المقدمة المعينة أو النقض إيراد على الدليل في المشهور، وعلى المقدمة المبهمة عند التحقيق، والمعارضة إيراد على المدعى في المشهور، وعلى المقدمة المبهمة من مقدمات الدليل في التحقيق، وانكشف أن إسناد المنع في قول المصنف منع إلى الدليل غير محمول على الظاهر، بل هو إسناد مجازي، والفائدة فيه الرمز إلى أن الأحسن أن يمنع الدليل بعد تمامه، وذلك أن نقول: طلب الدليل على مقدمة من مقدمات الدليل بمنزلة طلب الدليل على الدليل، فبهذا

---

(١) المراد به مولانا السيد الشريف الجرجاني. (منه)

(٢) المراد به مولانا محمد صادق رحمه الله. (منه)

الاعتبار أسند إليه. أقول: ويمكن أن يرجع ضمير منع إلى المقدمة، والتذكير باعتبار معناها، وكذلك ضمير نوقض وعورض، ويكون الكلام مبنيا على التحقيق كما لا يخفى.

ولما كان للمنع قسمان أشار المصنف إليهما بقوله: مجردا أو مع السند تقديره منع منعا مجردا أو منعا مقارنا مع السند، أو منع مجردا، كان المنع أو مع السند، فالقسم الأول هو المنع العاري عن السند والثاني المنع مع السند، وإنما قدم القسم العدمي وهو المنع المجرد على القسم الوجودي، وهو المنع مع السند بوجوه:

الأول: كثرة وقوع المنع المجرد.

الثاني: كون العدم أصلا في الحوادث.

الثالث: كون العدم مقدما وجودا على الوجود.

الرابع: كون المنع العاري عن السند كالمفرد بالنسبة إلى المركب والمفرد مقدم على المركب.

والخامس: إن في المنع المقارن مع السند تفصيلا أورده بقوله: ولا يُدفع السند... اهـ، فلو قدم الثاني يلزم إما الفصل بين القسمين لو ذكر التفصيل مقارنا مع القسم الثاني، أو بين القسم، ويفصله لو ذكر بعد.

والسند عند النظّار: هو ما ذكره المانع لتقوية منعه، سواء كان مقويًا له في نفسه أو لا؟ ويسمى مستندًا أيضًا وعرفه الفاضل السمرقندي[1] بما يكون المنع مبنيًا عليه.

ويرد عليه أنه لا يصدق على السند الأخص، لأنه ليس بمبنى للمنع، ألا ترى أنه جاز انتفاءه مع بقاء المنع، وعرفه شريف المحققين[2] بما يذكر لتقوية المنع. ويرد عليهما أن المنع لفظ مشترك، فلا يحسن استعماله في التعريف، ويدفع بأن المنع وإن كان مشتركا، لكنه معروف في المعنى الأخص، فلا بأس باستعماله لوضوح المراد، وبهذا يندفع ما أورد أنه يصدق على دليل المعارض والشاهد للنقض الإجمالي.

---

(١) المراد به مولانا شمس الدين السمرقندي. (منه)

(٢) المراد به مولانا السيد السند الجرجاني. (منه)

وعرفه الشارح التبريزي[1] مما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع، وإنما زاد قوله: بزعم المانع لزعمه أن اللام الداخلة على التقوية للعاقبة لا للغرض، وإلا فلم يحتج إليه، وألفاظ السند ثلاثة لم لا يجوز، وكيف لا والحال أنه كذلك، كما يقال: لا نسلم أنه كذا، لم لا يجوز أن يكون كذا، ولا نسلم أنه كذا كيف، ولا نسلم أنه كذا، والحال أنه كذا كذا قالوا.

أقول: ويفهم منه انحصار ألفاظ السند في الألفاظ الثلاثة مع أنه ليس كذلك، بل كل ما يؤدي مؤداها فهو معدود فيها، نص عليه الفاضل الجونفوري[2]، وقد يذكر لتقوية سند المنع شيء كالدليل، كما يقال: لا نسلم أنه كذا، لم لا يجوز أن يكون كذا، وكذا، لأن الأمر كذا. ثم السند على قسمين: صحيح وفاسد، الأول: هو السند الملزوم لخفاء المقدمة الممنوعة، فيكون أخص من نقيض المقدمة الممنوعة، أو مساويا له أو عينه، الثاني: ما هو ليس كذلك. فيكون أعم منه، أو مباينا له

مثال السند المساوي لنقيض المقدمة الممنوعة ما إذا قال المعلل في استدلاله: هذا إنسان، فمنع المناقض، وقال: لا نسلم أنه إنسان، لم لا يجوز أن يكون لا ناطقا، فعدم كونه ناطقا سند مساو لعدم كونه إنسانا الذي هو نقيض المقدمة الممنوعة، أي هذا إنسان.

ومثال السند الأخص من نقيض المقدمة الممنوعة ما إذا قال المناقض في المثال المذكور: لا نسلم أن هذا إنسان، لم لا يجوز أن يكون فرسا؟ فكونه فرسا سند خاص من عدم كونه إنسانا.

ومثال السند النقيض ما إذا قال السائل في المثال المذكور: لا نسلم أنه إنسان، لم لا يجوز أن يكون لا إنسانا.

ومثال السند المباين لنقيض المقدمة الممنوعة ما يقال إذا كانت المقدمة: هذا ليس بإنسان مثلا، لا نسلم أنه ليس بإنسان، لم لا يجوز أن يكون فرسا.

والسند الأعم على قسمين:

أحدهما: عموما ومطلقا.

(١) أي الشارح محمد الحنفي التبريزي. (منه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقي الجونفوري، صاحب الآداب الباقية والأبحاث الباقية. (منه)

وثانيهما : الأعم عموما من وجه ، مثال الأول ما يقال في المثال المذكور : لا نسلم أنه إنسان ، لم لا يجوز أن يكون غير ضاحك؟ فإن كونه غير ضاحك أعم من كونه إنسانا مطلقا ، ومثال الثاني ما يقال فيه : لا نسلم أنه إنسان ، لم لا يجوز أن يكون أبيض ، فإن كونه أبيض أعم من عدم كونه إنسانًا من وجه .

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام المنع أراد أن يشرع في بيان دفعه ، ولا بد من الخوض في المطلوب من التشريح ، فاسمع إنه إذا أورد المورد النقض التفصيلي على دليل المعلل يحتاج إلى جوابه ودفعه ، وله طرق بعضها مفيدة وبعضها لا :

الأول : إثبات المقدمة الممنوعة ، يعني إذا منعها المناقض ، وطلب الدليل عليه ، فالمستدل يجيبه بإيراد الدليل عليها ليندفع منعه ، وبعد إثبات المقدمة الممنوعة هل يجب على المعترض بيان الخلل في سند المنع ، أو لا يجب؟ بل يستحسن ، فذهب طائفة إلى الوجوب ، ومستندهم في ذلك أنه لما أورد المعلل الدليل ، فلو لم يدفع السند لبقي معارضا مع دليله ، فلا ينفع الإثبات إلا بعد الدفع ، ومنعه البعض ، وذهبوا إلى الاستحسان ؛ لأن غرض المانع إنما هو طلب الدليل على المقدمة ، وهو يتم بالإثبات ، ولا احتياج إلى دفع السند ، وأما كونه معارضا فأمر عارضي تبعي ، إذ ليس مقصود المناقض بسنده المعارضة بالأصالة ، بل إنما أورده لمحض تقوية منعه ، فإذا أثبت المعلل المقدمة لا يضر بقاء السند ، نعم لو جعل السند معارضا بأن يقيمه المانع بعد إثبات المعلل المقدمة يدفع بما تدفع به المعارضة ، وهو خارج عما نحن فيه .

الثاني : الإيراد على السند بمنعه ، بأن يطلب الدليل على السند إن كان نظريا ، و بتنبيه إن كان بديهيا خفيا ، وهذا غير صحيح ، لأن المنع طلب الدليل على المقدمة ، ولا مقدمة في السند ، ولو صح فلا يفيد ؛ إذ لا يحصل بمنعه إلا دفع السند ، والمطلوب أن يثبت المطلوب ، وبدفع السند ، لا يدفع المنع حتى يثبت المطلوب .

أقول : ولعل هذا مراد من يحكم بعدم إفادة منع السند ، فلا يرد عليه ما أورده بعضهم من ان الحكم بعدم إفادة منعه إنما يصح لو صح المنع مع أنه لا يمكن وروده .

الثالث : الإيراد على ما ذكر لتقوية السند كالدليل ، وهو لا يفيد ؛ لأن بدفع مقوي السند لا يندفع السند المقوي للمنع ، فلا يثبت المقدمة الممنوعة ، ولا يحصل المقصود .

وهذا لو أورد المعلل الإيراد كالمنع على مقوي السند، لا يجب على المانع إثباته لعدم الاحتياج إليه، فإن منعه لا يندفع بدفع السند فضلا عن دفع مقويه.

الرابع: الإيراد على السند بإبطاله، وهو لا يفيد إلا إذا كان السند مساويًا لنقيض المقدمة الممنوعة على ما سيأتي.

ولما كان الطريق الثاني والثالث غير مفيدين، ولم يكن في الطريق الأول شبهة، وكان مبنى هذه الرسالة على الاختصار والاقتصار على الضروريات، اقتصر المصنف على بيان الطريق الرابع، فقال: ولا يدفع بصيغة المضارع المجهول، أو بصيغة المعلوم الغائب، والضمير إلى المستدل.

أقول: ويمكن أن يكون على صيغة المضارع المعلوم الحاضر والمخاطب به هو المخاطب بالاشتغال، السند إذا أورد مع المنع في حال من الأحوال إلا إذا كان مساويا للمنع، أي إلا وقت كونه مساويا للمنع، أي لنقيض المقدمة الممنوعة؛ لأن مساواة السند وغيرها من النسب إنما هي بالنسبة إليه، وما يقال من اعتبارها خفاء المقدمة الممنوعة فغير معقول.

وههنا توجيهان:

التوجيه الأول: إن الدفع في قول المصنف أعم من منع السند وإبطاله، وحينئذ يحذف شيء فيما بعد حرف الاستثناء، ويكون تقدير العبارة هكذا: لا يدفع السند لا بالمنع ولا بالإبطال، بمعنى أنه لا يفيد دفعه إلا إذا كان مساويًا للمنع، فحينئذ يدفع بالإبطال، والمعنى لا يفيد دفع السند، سواء كان خاصًا أو عامًا أو مساويًا مطلقًا إلا إذا كان السند مساويًا لنقيض المقدمة الممنوعة، فحينئذ يفيد دفعه بإبطاله، وأما منعه فلا يفيد مطلقا، فههنا ثلاث دعاوى: الأولى: إن منع السند أعم من أن يكون خاصًا أو عامًا أو مساويا لا يفيد. الثانية: إن إبطال السند المساوي يفيد. الثالثة: إن إبطال السند الأعم والأخص لا يفيد، أما الدعوى الأولى فقد تقدم ذكرها، وأما الأخريان فسيأتي بيانهما.

التوجيه الثاني: إن المراد بالدفع الإبطال فقط، وحينئذ لا يحتاج إلى الحذف، ولا يكون في الكلام إلا الدعويان الأخريان، ويكون ذكر المنع متروكًا، لأن المنع على السند لا يمكن وروده، أما إن دفع السند المساوي لنقيض المقدمة الممنوعة يفيد، فلأن بدفع

السند المساوي يدفع النقيض لاستلزام دفع المساوي انتفاء مساويه، وبدفع النقيض يثبت المطلوب لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهو المطلوب.

فإن قلت: لا نسلم إن دفع السند المساوي يستلزم دفع النقيض، فإن إبطال أحد المتساويين لا يستلزم انتفاء الآخر. نعم إذا ثبت كون السند لازمًا لنقيض المقدمة الممنوعة يستلزمه البتة، لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم.

قلت: المراد من المساوي ما يكون معلوم المساواة، ولهذا لابد من إثبات التساوي عند دفع السند، ولا ريب في أن انتفاء أحد المتساويين يستلزم انتفاء الآخر إذا علم المساواة، وأما إن دفع السند الأخص من نقيض المقدمة الممنوعة لا يفيد، فلأن انتفاء الأخص غير مستلزم لانتفاء الأعم. فلا يندفع النقيض بدفع السند، فلا يثبت المطلوب، وأما إن دفع السند العام لا يفيد، فلأن لعمومه مجامع للأصل أيضًا. كما أنه شامل للنقيض، فبارتفاعه يرتفع أصل المقدمة أيضًا، فينهدم المرام.

ومن هذا دفع ما قيل من أن دفع العام يستلزم دفع الخاص، فينبغي أن يكون دفع السند العام مفيدًا، فبان لك من هذا البيان أن إبطال السند لا يفيد إلا إذا كان مساويًا للمنع، كما أفاده المصنف رحمه الله.

فإن قلت: الحصر باطل؛ لأن السند لو كان عين النقيض لأفاد دفعه أيضًا، بل هو أعلى وأقوى، كما لا يخفى. قلت: لما علم حال السند المساوي من أن إبطاله يفيد علم حاله بالطريق الأولى، والطرز الأحلى. بقي ههنا أمر، وهو أن دفع السند الأعم أيضًا يفيد إذا كان بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة عموم وخصوص مطلقًا وبينه وبين المقدمة الممنوعة عموم وخصوص من وجه، كما إذا قال المعلل: هذا إنسان، فمنع المانع مستندًا بقوله: لم لا يجوز أن يكون غير ضاحك بالفعل، فكونه غير ضاحك بالفعل أعم من وجه من كونه إنسانًا، وأعم مطلقًا من كونه لا إنسانًا، فإن أبطل المعلل مثل هذا السند الذي هو أعم من النقيض مطلقًا، لأفاد قطعًا؛ لأنه حينئذٍ يبطل النقيض ضرورة أن إبطاله العام مطلقًا مستلزم للأخص مطلقًا، ولا يلزم ههنا إبطال عين المقدمة؛ لأن إبطال الأعم من وجه لا يستلزم انتفاء الأخص من وجه، فيطل حينئذٍ حصر كلام المصنف، إلا أن يقال: إنه تركه تبعًا للمشهور من أن إبطال السند الأعم غير مفيد من غير تفصيل.

وههنا مسائل لا بد من الوقوف عليها:

المسألة الأولى: أن المنع كما يرد على المقدمة المعينة الواحدة كذلك يرد على كلا المقدمتين، وحينئذ فقد يكون منع المقدمة الثانية بعد تسليم المقدمة الأولى، وقد لا يكون، وقد يكون الترتيب ملحوظا بين المنعين، وقد لا يكون.

المسألة الثانية: أنه قد يضر المنع للمانع نفسه، بأن يكون أولا معللا على شيء، ثم صار مانعا على مقدمة مما عارضه المعارض بمعارضة القلب، وستعرف تعريفها.

المسألة الثالثة: قد لا يضر المنع للمستدل، وذلك في صورتين:

الأولى: أن يكون المعلل قد أورد المقدمة التي لا يحتاج إليها احتياجا شديدا حتى لو ارتفعت من البين يتم الدليل، فمنع المناقض على المقدمة الكذائية، لا يضر المستدل.

الثانية: أن يكون انتفاء المقدمة الممنوعة مستلزما للمطلوب، فلا يضره. ففي هاتين الصورتين لايحتاج المعلل إلى أن يثبت المقدمة، بل له أن يقول: لو كانت مقدمتي حقة فبها، وإلا فلا يضرني، فإن مطلوبي يثبت بدون ذلك.

المسألة الرابعة: أنه ندب توقف المانع إلى إتمام المعلل الدليل، وهو الأصح لتوقع إثبات المقدمة النظرية من المعلل بعد تمام الدليل، فيقع بالمنع قبل إتمامه الخبط والتردد.

فإن قلت: كيف يتوقع ذلك من المعلل والمانع ليس بموجود؟ قلت: يتوقع ذلك منه بفرض المانع، وإن لم يكن المانع موجودا كأنه يخيل أنه موجود، وقد تزينت الكتب الهندسية والحكمية بإثبات الصغرى، وإحقاق الكبرى قبل أن يمنعها مانع، ومن ههنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجونفوري[1] في "الأبحاث الباقية": بأنا لا نسلم أن المستدل يثبت المقدمة بعد إتمام الدليل، كيف وهو من قبيل الفصول في المعارضة، بل يعد عبثا لكونه من قبيل نزع الخف قبل الوصول إلى الماء -انتهى-.

وقيل: لا يتوقف المانع إلى إتمام المعلل دليله؛ لأن الظاهر من حاله أن لا يثبت المقدمة. قال الإمام الرازي[2] في "شرح عيون الحكمة": إن الأول مذهب المتأخرين، والثاني: مذهب القدماء، والأشبه عندي أن ذلك أنسب بحال المناظر، وهذا بحال

---

(١) المراد به مولانا عبد الباقي الجونفوري. (منه)

(٢) المراد به مولانا فخر الدين الرازي. (منه)

المجادل، هكذا ينبغي أن يشرح المرام على ما يقتضيه المقام.

ولما فرغ المصنف عن بيان المنع شرع في بيان النقض الإجمالي، فقال: أو نقض بالتخلف اعلم أن النقض يستعمل في ثلاثة معان: الأول: القدح في جامعية التعريف ومانعيته، بأن يقال: هذا التعريف ليس بصحيح؛ لأنه ليس بمانع، أو ليس بجامع، الثاني: طلب الدليل على المقدمة المعينة الذي هو المنع، الثالث: هو ما يعرف له النقض الاجمالي، وكثيرا ما يطلق لفظ النقض على الثاني مقيدًا بالتفصيلي، وعلى الثالث بالإجمالي، والمراد ههنا المعنى الثالث دون الأول، لإضافته إلى الدليل دون الثاني، لإطلاقه من قيد التفصيلي، ولمقابلته بالمنع ولتعقيبه بالتخلف، فلا يرد أن النقض لفظ أعم، فأي معنى يراد ههنا.

وعرّفوه بأنه إبطال الدليل الذي أورده المستدل بعد تمامه متمسكًا بشيء يدل على فساده، فهو إيراد على الدليل صورة، وعند التحقيق على المقدمة لا بعينها، وطريقه إظهار إبطال الكل، فمن فسره بأنه إبطال مقدمة لا بعينها نظر إلى التحقيق، ومن فسره بإبطال الدليل بعد تمامه نظر إلى الصورة، فتطابق القولان، ويسمى الشيء الدال على فساد الدليل شاهدًا على النقض الاجمالي، وهو قد يكون بالتخلف بأن يقال: دليلكم غير صحيح؛ لأنه تتخلف عن المدعى، فإنه يوجد في الموضع الكذائي، ولا يوجد هناك الدعوى، وقد يكون لزوم المحال بأن يقال: دليلكم غير صحيح؛ لأنه يستلزم المحال

فإن قلت: لما كان الشاهد على قسمين، فاكتفاء المصنف على التخلف تخلف عن الواقع، قلت: الاكتفاء لكثرة وقوع التخلف وقلة وقوع الآخر على أنه يمكن أن يقال: إن المراد من التخلف تخلف لازم من لوازم الدليل، فيشتمل كلا الشاهدين، وفسّره الفاضل السمرقندي[١] بقوله: هو تخلف الحكم عن الدليل.

أقول: المراد من التخلف لابد وأن يكون المعنى اللغوي، لا المعنى الاصطلاحي، فإنه حينئذ لا يصح الحمل، والشاهد عليه إضافته إلى الحكم مصرّحًا، فلا يرد عليه ما أورد أن النقض لا يختص بالتخلف، نعم يرد عليه أن النقض صفة للناقض، وتخلف الحكم صفة للحكم، فلم يصح الحمل. والجواب عنه: أن النقض ليس بمعنى المبنى للفاعل، بل هو بمعنى المبنى للمفعول، فيكون معناه كون الدليل منقوضًا هو تخلف

(١) المراد منه مولانا شمس الدين السمرقندي (منه)

الحكم عن الدليل.

فإن قلت: النقض بمعنى المبنى للمفعول صفة للدليل، وتخلف الحكم صفة للحكم، فعادت الخدشة قهقرى، قلت: تخلف الحكم وإن كان صفة له، لكن تخلف الحكم عن الدليل صفة للدليل البتة، فصح الحمل.

ونظيره أنهم قد عرفوا الدلالة بفهم المعنى من اللفظ، فأورد عليه بأنه إن أريد بالفهم معنى المصدر المعلوم فهو صفة الفاهم، بخلاف الدلالة، فإنها صفة اللفظ، فلا يصح الحمل، وإن أريد به المفهومية فهو صفة المعنى، والدلالة صفة اللفظ، فأجابوا عنه باختيار الشق الثاني بأن المفهومية وإن كانت صفة للمعنى، لكن مفهومية المعنى من اللفظ صفة للفظ قطعًا، فيصح الحمل، هذا على رأي أكثرهم، وأما على رأي شريف المحققين[1] فأمثال هذه الكلمات من مسامحات القوم.

وههنا مطالب لابد من الاطلاع عليها:

المطلب الأول: أن النقض لا يقبل بدون الشاهد، بخلاف المناقضة فإنها تسمع بدون السند أيضًا، والفرق بوجهين:

الوجه الأول: أن الإيراد على المقدمة المعينة بالطلب، فحاصله أن هذه المقدمة غير ثابتة عندي، أطلب منك الدليل عليها، وهذا لا يحتاج إلى المقوى، وأما النقض فهو دعوى إبطال الدليل، والدعوى لا تسمع بدون البينة، فلابد له من دليل، وهو الشاهد.

والوجه الثاني: أن السائل إذا منع على مقدمة معينة يعلم المعلل أن إيراده في المقدمة الفلانية، فيتفكر في دفعه بإثباتها وغيره، فلا يحتاج إلى ما يوضحه، وأما النقض فهو إيراد على الدليل بمجموعه بدون تعيين مقدمة من مقدماته، فبالنقض المجرد يتحير المستدل لعدم علمه بأن دخله في أية مقدمة حتى يشتغل بدفعه، فيحتاج حينئذ إلى الشاهد. وأورد عليه بأن النقض الإجمالي أيضًا قد يوجد بغير شاهد فيما إذا كان فساد الدليل بديهيًا.

فإن قلت: ماذا أريد من بداهة فساد الدليل؟ إن أريد أنه قد يكون بديهيا عند المعلل فذلك أمر غير معقول، وإن أراد أنه قد يكون بديهيًا عند النقض فمسلم، لكن الاحتياج إلى الشاهد إنما هو بالنسبة إلى المعلل.

---

(١) المراد به مولانا السيد الشريف. (منه)

قلت: المراد من كونه بديهيًا في الواقع بحيث يعرفه كل متفطن بارع من المتكلم والسامع، ويجاب عنه إما أولا فبأن كلامنا في الدليل المسموع الذي لا يكون فساده بديهيًا، وأما ثانيًا فبأنه لما كان الفساد بديهيًا يتعين المقدمة الفاسدة، فيدخل في المناقضة، وأما فساد الدليل بدون تعيين المقدمة فلا يكون بديهيًا إلا باعتبار بداهة التخلف، أو لزوم المحال، فيفتيق حينئذ إلى الشاهد، وهو المطلوب.

المطلب الثاني: أن النقض لا يدفع إلا بدفع الشاهد، ولدفعه طرق:

الطريق الأول: منع استلزام الدليل المحال كما زعمه المتعرض، ومثاله: ما إذا قال أهل الحق حقيقة الحجر ثابتة، واستدل عليه بأن حقيقة الحجر حقيقة شيء من الأشياء ثابتة، ويلزم من صحتها المحال؛ لأن حقائق الأمور لو كانت ثابتة، فإما أن يكون ثبوتها ثابتا أو لا؟ على الثاني يلزم كون الحقائق ثابتة مع عدم ثبوت ثبوتها وهو محال، وعلى الأول نتكلم في ثبوت الثبوت، وهكذا فيتسلسل، فيدفعه المستدل بأن المحال ليس بلازم. لأن نختار الشق الثاني، ونقول: إنما يلزم المحال لو كانت حقيقة الوجود وحقيقية، وليس كذلك، فإنها اعتبارية، والتسلسل في الاعتباريات ليس بمحال؛ لأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، على أن ثبوت الثبوت هو عين الثبوت، فلا يلزم التسلسل المحال.

الطريق الثاني: منع استحالة ما لزم بأن ما لزم ليس بمحال، كما تقول: فعل زيد مخلوق له تعالى، متمسكًا بأنه فعل العبد، وكل فعل العبد مخلوق له تعالى، فيورد عليه من قبل المعتزلي الذاهب إلى أن فاعل أفعال العباد العباد بالنقض، بأن يقال: لو صح دليلكم بجميع مقدماته لصحت الكبرى، وهو قولكم: فعل العبد مخلوق له تعالى، فيلزم المحال؛ لأن الزنا، وغيره من الأفعال القبيحة فعل من أفعال العباد، وهو قبيح، فإن كان خلقه من المعبود الحق لزم اتصافه بالقبيح؛ لأن خلق القبيح قبيح، وهو محال، فتدفعه بأن ما يلزم هو خلق القبيح ليس بقبيح، ولا ضير في نسبته إليه تعالى، إنما القبيح اكتساب القبيح، وفرق بين الخلق والاتصاف، فما لزم ليس بمحال؛ وما هو محال ليس بلازم.

الطريق الثالث: منع وجود الدليل في صورة تفوه الناقض بجريانه فيها، فلا يلزم

التخلف، كقولك: الصوم يفسد بشرب الماء، لأنه فعل مفوّت للإمساك، وكل فعل مفوّت للإمساك مفسد، فيرد عليه بالنقض بأن الدليل موجود في الناسي، والحكم ليس بموجود. فيجاب: بأن الدليل ههنا ليس بموجود؛ لأن شرب الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، ألا ترى إلى قول النبي ﷺ: «سقاك الله» الحديث في حق الناسي، فلم يوجد ههنا الفعل المفوّت للإمساك.

الطريق الرابع: القول بوجود الحكم بوجود دليله في صورة ادعى الخصم فيها التخلف، وإنما لم يظهر لوجود المانع، فلذلك زعم المورد التخلف.

ومثاله: ما تقول الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء؛ لأنه نجس خارج من بدن الإنسان، وكل ما هو كذلك فهو ناقض، فيتوجه عليه بأن الدم الذي يسيل من جرح صاحب الجرح السائل يصدق عليه أنه نجس خارج من بدن الإنسان، فتحقق الدليل مع عدم تحقق المدلول؛ لأن الحنفية قائلون بجواز الصلاة مع سيلانه، فتدفعه بأن الحكم وهو كونه ناقضاً للوضوء أيضاً موجود ههنا، لكنه لم يظهره الشارع لمانع، وهو التكليف بما لا يطاق مادام الوقت؛ لأنه لو أظهره لوقع المكلف في الحرج العظيم، وقد قال الله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا﴾.

المطلب الثالث: أن إجراء الدليل من الناقض لإثبات التخلف لا يلزم أن يكون بعينه، بل قد يكون بزبدته، وخلاصته.

المطلب الرابع: أن الشاهد من حيث هو شاهد قد يكون نظرياً، فيحتاج إلى الدليل له، وقد يكون بديهيا خفياً، فيحتاج إلى التنبيه.

المطلب الخامس: أنه قد ينقض الدليل بأن تؤخذ مقدمة منه، وتضم مع المقدمة الأخرى الحقة، فيلزم من اجتماعها المحال، ومنشاءه ليس إلا مقدمة الدليل المذكور؛ لأن المقدمة الأخرى فرضت حقيتها.

فإن قلت: يجوز أن يكون المقدمتان حقيقيتين، وإنما نشأ المحال من المجموع من حيث المجموع. قلت: الكلام فيما إذا كان ما يتوقف عليه النتيجة من الصورة وغيرها صحيحة.

المطلب السادس: أن النظار يقولون إنه يجوز أن يورد النقض على الحكم ادعى

فيه البداهة، لكنه يرجع إلى المنع بجعل دعوى البداهة كالدليل، وما ذكر لإثبات النقض كالسند.

ويرد عليهم أمران:

الأول: أنه كيف يمكن إرجاعه إلى المنع، فإن المنع طلب الدليل على المقدمة المعينة، وههنا لا دليل ولا مقدمة حقيقة.

الثاني: أنه كما يمكن إرجاعه إلى المنع بجعل دعوى البداهة كالدليل، كذلك يمكن جعله من أفراد النقض الإجمالي بجعل دعوى البداهة بمنزلة الدليل، وكذلك يجعل راجعًا إلى المعارضة بجعل ما ذكره الناقض لإثبات نقضه دليلا معارضًا لدعوى البداهة التي هي كالدليل على دعوى المدعي، فتخصيص الحكم برجوعه إلى المنع تحكم بحث، كما لا يخفى، هكذا يليق أن يفصل المآرب ويبين المطالب.

ولـمّا فرغ المصنف عن بيان المنع والنقض شرع فيما بقي، فقال: أو عورض، اعلم أن المعارضة إيراد، إما على الدليل، أو على المدعى على اختلاف تفاسيرها، كما ستقف عليه، وقد علمت أن التحقيق أن الأسولة الثلاثة مشتركة في أنها إيرادات على المقدمة، لكن في المنع لابد من تعيين المقدمة وفي غيره لا، فإن بني الكلام على المشهور يلزم عدم تطابق مراجع ضمائر التوابع مع مرجع المعطوف عليه، إذ لابد من أن يرجع ضمير قوله منع إلى الدليل أو المقدمة على ما ذكرته سابقًا، وضمير نوقض إلى الدليل، وضمير عورض إلى الدليل أو الدعوى.

فأقول: الأوجه أن يرجع كل من الضمائر إلى المقدمة بتأويل ما يتوقف عليه صحة الدليل، ليكون الكلام مبنيا على التحقيق، أو يقال: إن الضمائر الثلاثة راجعة إلى الدليل، ويكون الكلام من قبيل المجاز في الإسناد.

بدليل الخلاف لهذه العبارة معان:

الأول: أن الخلاف مصدر بمعنى اسم الفاعل، والمعنى: أو عورض بدليل أقامه الخصم المخالف.

الثاني: أن إضافة الدليل إلى الخلاف بيانية، والمعنى: أو عورض بدليل هو مخالف لدليل المستدل.

الثالث: أن الباء زائدة، ويحذف لفظ أقيم أو ما يناسبه، فالمعنى أو عورض وأقيم دليل الخلاف.

الرابع: أن يحذف بعد الباء قبل المجرد لفظ الإقامة، فالمعنى: أو عورض بإقامة دليل الخلاف.

الخامس: أن يكون إضافة الدليل إلى الخلاف لأدنى ملابسة، والمعنى عورض بدليل يدل على خلاف ما أقام المدعي الدليل عليه، والمعارضة تفسر على المشهور بإقامة الدليل مقابلا بدليل المستدلّ، وعلى الأشهر بإقامة الدليل على خلاف ما أقام المدعي الدليل عليه.

والمراد بالخلاف ليس ما يغاير دعوى المعلل تغايراً ما، وإلاّ لزم أن يكون المستدل على قدم العالم معارضًا لمثبت وجوب وجود واجب الوجود مع أنه لم يذهب إليه أحد، بل المراد ما ينافي مطلب المعلل أعم من أن يكون نقيضًا لمطلوبه أو أخص منه أو مساويًا له؛ لأنه إذا أثبت المورد أحدًا من هذه الأمور يلزم نفي المدعي، ولهذا فسرها من فسرها بنفي المدلول بعد إقامة المعل الدليل عليه.

ولا يجوزُ أن يكون مدعى المعارض أعم مطلقًا من مدعَى المدعِي، إذ لا يلزم من إثبات الأعم ثبوت الأخص الذي هو نقيض المدعي حتى ينتفي.

مثال الأول: ما إذا استدل الحكيم على كون العالم قديمًا بأن العالم مستغن عن المؤثر، وكل ما هو كذلك فهو قديم، فعارضه المتكلم مدعيًا بعدم قدم العالم بأنه متغير، وكل متغير ليس بقديم، فدعوى المعارض الذي عدم قدم العالم نقيض لدعوى المستدل الذي هو قدم العالم.

ومثال الثاني: ما إذا استدل الشافعية على أن الترتيب في الوضوء فرض بأن الله تعالى ذكر غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس مرتبًا بحرف الواو، فيعلم[1] أن تقديم المقدم وتأخير المؤخر فرض، فعارضت الحنفية بالاستدلال على سنّية الترتيب، فدعوى المعارض الذي هو كون الترتيب سنة أخص من نقيض دعوى الشافعية الذي هو كونه ليس بفرض.

---

(١) هذا إنما يكون إذا كان الواو موضوعًا للترتيب، وليس كذلك، فإنه لمطلق الجمع، فلا يفيد الآية ما ادعوه. (منه)

ومثال الثالث: ما إذا ادعى أحد أنه إنسان مستدلا بأنه ضاحك، وكل ضاحك إنسان، فعارضه الخصم مثبتًا بأنه حيوان غير ناطق، فدعواه مساوٍ لنقيض الدعوى.

أقول: ولم يبيِّنوا حال إثبات المعارض أعم من نقيض مطلوب المستدل عمومًا من وجه، والظاهر أنه كالأعم مطلقًا في أنه غير مفيد، ثم المعارضة على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المعارضة بالقلب، وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام المعلل الدليل عليه بحيث يتحد دليلا المعارض والمستدل في الصورة كالشكل الأول، وبعض الحدود كالحد الأوسط. مثاله: المغالطة العامة الورود، وهي التي تفيد جميع الأحكام حتى النقيضين.

وتقريره أن يقول المستدل: ولو على وجود المحال مدعانا ثابت وإلا لكان نقيضه ثابتًا، وعلى تقدير ثبوت النقيض يصدق أن شيئًا من الأشياء ثابت، فيلزم من هاتين المقدمتين لو لم يكن المدعى ثابتًا لكان شيء من الأشياء ثابتًا، وينعكس بعكس النقيض على ما ذهب إليه المتقدمون لو لم يكن شيء من الأشياء ثابتًا لكان المدعى ثابتًا، هذا خلف ضرورة أن المدعى شيء من الأشياء، وهذا المحال غير ناش من عكس النقيض، ولا من الصغرى والكبرى، ولا من الصورة القياسية، فإنما لزم من فرض عدم المدعى، والمستلزم للمحال محال، فثبت المطلوب.

وهذا التقرير جار في كل مدعى حقا كان أو باطلا، وإن شئت الاطلاع على تفصيل هذا القياس بما لا مزيد عليه، إرجع إلى شرح بحر المعقول كنز المنقول أبي وأستاذي مد ظله، وعلى رسالة المغالطة لمولانا محب الله البهاري المسمى بـ: «معين الغائصين في رد المغالطين».

وقد يقع المعارضة بالقلب في المسائل الفقهية أيضًا، كما إذا قالت الحنفية: مسح الرأس ركن من أركان الوضوء، وكل ركن لا يكفي فيه أقل ما يطلق عليه اسمه كغسل اليد، فلا يكفي في المسح أقل ما يطلق عليه اسمه، وهو مسح الشعر، أو الشعرتين على ما ذهب إليه الإمام الشافعي، فعارضه أصحاب الشافعي رحمه الله معارضة بالقلب بأن المسح ركن من أركان الوضوء، وكل ركن لا يقدر بالربع كغسل اليدين، فلا يقدر مسح الرأس بالربع على ما قاله الحنفية.

وقد أورد عليه الفاضل الجونفوري[١] بأن عدم التقدير بالربع الذى هو دعوى المورد ليس نقيضًا لعدم كفاية أقل ما يطلق عليه اسم المسح الذى هو دعوى المعلل، ولا مساويًا لنقيضه، ولا أخص منه، بل هو أعم منه؛ لأنه إذا تحققت الكفاية التى هى نقيض دعوى المعلل، تحقق عدم التقدير بالربع بدون العكس، فإن عدم التقدير بالربع يتحقق بالاستيعاب، ولا يتحقق ثمه كفايه.

والجواب عنه: أنه قد وجدت ههنا المساواة، فإن الاستيعاب منتف باتفاق الفريقين من الحنفية والشافعية، فلا يتكلم فيها هذا، وقد فسرت المعارضة بالقلب بإقامة الدليل المتحد مع دليل المعلل على خلاف ما أقام المعلل الدليل عليه.

ويرد عليه أنه لمّا اتحد دليلاهما كيف يتحقق المعارضة، وأيضًا دليل المستدل مثبت لدعواه، فكيف يثبت لنقيضه. والجواب عنه بوجهين: الأول: أن دليل المعلل وإن كان مثبتا لدعواه، لكنه إنما هو فى زعمه، وقد يكون مثبتًا لنقيضه فى نفس الأمر، أو فى زعم المورد، ففى هذه الصورة لا بأس باتحاد الدليلين. والثانى: أن المراد من اتحاد الدليلين الاتحاد بحسب الصورة وبعض المادة. أقول: وما أغفل الشارح الجندى[٢]، حيث قال: إن فى المعارضة بالقلب يكون دليل المعارض عين دليل المعلل مادة وصورة معًا.

والنوع الثانى: المعارضة بالمثل، وهى إقامة المورد الدليل المتحد[٣] مع دليل المستدل صورة فقط على خلاف ما أقام عليه، كما إذا ادعى أهل الضلالة مساواة نبينا ﷺ بسائر الرسل على نبينا وعليهم الصلاة مستدلا بأنه رسول، وكل رسول مساوٍ فى المرتبة مع الرسل الآخرين، فعارضه أهل الحق بأن نبينا ﷺ رحمة للعالمين، وكل ما هو كذلك، فهو أفضل من جميع العالم.

والنوع الثالث: المعارضة بالغير، وهى إقامة الدليل الغير المتحد مع دليل المعلل على خلاف ما رامه لا صورة ولا مادة، ومثاله: ما إذا قال المتكلم: العالم متغير، وكل

(١) أى مولانا عبد الباقى الجونفورى. (منه)

(٢) المراد به مولانا أحمد الجندى. (منه)

(٣) المراد باتحاد الصورتين ليس أن الصورة الواحدة الشخصية تعرضهما، فإن قيام الأمر الشخصى بشيئين محال، نصّ عليه أئمة الحكمة، بل المراد أن صورتيهما من الصنف الواحد. (منه)

متغير حادث، لإثبات حدوث العالم، فعارضه السفسطي[1] بأن العالم ليس بحادث، لأنه لو كان حادثًا احتاج إلى المؤثر، لكنه مستغن عنه، فليس بحادث، فالأول قياس اقتراني، ومعارضه قياس استثنائي.

أقول: وقد زل قدم بعض الشراح ههنا، لا أذكره خوفًا من التطويل، وههنا مقاصد:

المقصد الأول: هل يشترط تسليم المعارض دليل المستدل سواء، كان حقيقة، كأن يقول: دليلكم حق يثبت مطلوبكم، لكن عندي ما يعارضه، أو بحسب الظاهر، كان لا يتعرض بتعديله وجرحه أم يشترط عدم التسليم أم لا يشترط التسليم مع عدم اشتراط عدم التسليم. الثالث: هو الأظهر، كما هو ظاهر على من تفكر.

المقصد الثاني: المعارضة في الدلائل العقلية أعمّ من أن تكون ظنية أو قطعية، والدلائل النقلية اليقينية راجعة إلى النقض، فتسمي بالمعارضة فيها النقض دون النقليات الظنية، هكذا يفهم من كلام بعض الفضلاء في شرح الآداب الشريفية، وقد أطال الفاضل الجونفوري[2] في "الأبحاث الباقية" في هذا المقام الكلام، كما هو دأبه، وكله لا يسمع المقصد.

المقصد الثالث: هل يجوز المعارضة بالبداهة على الحكم الذي ادعي فيه البداهة بأن يقول السائل: ما ادعيتم بداهة يقتضي خلافة بداهة العقل أم لا، فأشرب في قلوب البعض أنه لا يجوز، إذ لابد في المعارضة، بل في كل من الأسولة الثلاثة من وجود الدليل، وههنا الدليل منتف من جانبي المعلل والسائل، والأظهر هو الجواز.

والجواب عن الأول أنه إن أريد أنه لابد في المعارضة وغيرها من وجود الدليل الصريح الحقيقي فممنوع، كيف وكل من الأسولة الثلاثة ترد على التنبيه أيضا، وإن أريد أعم من ذلك فعدم وجوده غير مسلم؛ لأن دعوى البداهة نائب مناب الدليل، وكذا وقع الاختلاف في أنه هل يجوز المعارضة بالدليل على الحكم الذي ادّعى فيه البداهة كان يقول السائل: ما أوصيت بداهة يدل الدليل على خلافه، وكذا في جواز المعارضة بالبداهة على الحكم الذي بين بداهة بالدليل، كأن يقول المدعي: هذا الحكم من

---

(١) فيه إشارة إلى أن الحكم بقدم العالم سفسطة وحكمته باطلة. (مولوي محمد عبد الغفور سلمه)

(٢) المراد به مولانا عبد الباقي الجونفوري. (منه)

البديهيات لكونه من المشاهدات، فيقول المعارض خلاف ما ادعيتم مثبت بالبداهة.

المقصد الرابع: ذهب ذاهب إلى عدم جواز المعارضة على المعارضة لعدم نفعها، لأنه إذا استدل المدعي على مطلوبه، وعارضه الخصم بدليل سقط دليله، فإن عارضه المعلل، وأورد عليه دليلا آخر، أسقطه أيضًا دليل الخصم، وهكذا. وفيه إن المستدل إذا استدل بدليل آخر، يسقط حينئذ دليل الخصم، لا أن يسقطه دليل الخصم، فالحق الحقيق بالقبول هو الجواز؛ لأن الدليل الثاني قد يكون أسلم عند المعارض من الدليل الأول، فيثبت المدعي به، ولأنه يجوز أن يكون الدليل الثاني ظهيرا للأول، فيكونان معًا مثبتين للمطلوب، وهو المدعي.

تذكرة في ذكر الأحوال المشتركة بين الأسولة: يجوز توجه الأسولة الثلاثة من النقض والمنع والمعارضة على التنبيه أيضًا، والفائدة فيه عدم إزالة خفاء المدعي؛ لأن المدعي كما أنه يحتاج إلى الدليل في ثبوته وينفع كل من الأسولة الثلاثة عليه، كذلك يحتاج إلى التنبيه في زوال خفائه، فيفيد ورودها، والقول بأنه لا نفع فيه معللا بأنه لا يقصد من التنبيه إثبات الدعوى حتى يضر الأسولة الثلاثة، بخلاف الدليل فإن الدعوى يحتاج إليه في ثبوته قول مزخرف، إذ لا يلزم من عدم توقف الدعوى عليه في ثبوته عدم النفع.

لا يقال: المقصود الأصلي إثبات المدعي، وأما إزالة الخفاء فقد يحصل بأدنى تأمل، فكان كالفضلة كأنا نقول: إن أراد أن كل خفاء يحصل بأدنى تأمل، فقد صدر هذا القول عنه بغير تأمل، كيف وقد لا يحصل زوال الخفاء بالمزيل، فضلا عن التأمل، وإن أراد الجزئية، أو الإهمال فمسلم، لكنه لا يجدي نفعًا.

وقد يرد كل من الأسولة الثلاثة على التعريفات الحقيقية باعتبار اشتمالها على دعاوى ضمنية، كما إذا عرف الإنسان بالحيوان الناطق، فهذا التعريف مشتمل على دعوى ضمنية، كقولك: الحيوان الناطق حد له، والحيوان جنس له، والناطق فصل له، وهذا التعريف جامع ومانع، وأوضح من المحدود وغير ذلك، فيمنع السائل ويقول: لا نسلم أن الحيوان جنس له، ولا نسلم أن هذا التعريف مطرد، ولا نسلم أنه واضح وغير ذلك، وينقض بأن هذا التعريف ليس بصحيح، لأنه ليس بجامع أو مانع، ويعارض

بإثبات خلاف ما ادعاه المعرف ضمنا، بأن يبين التعريف الآخر، ويقول هذا ...
لكن المعارضة إنما ترد على الحدود دون الرسوم، لإمكان اجتماع الرسمين ... يتعارضان، ويشترط في ورودها على الحدود أن يعترف الحاد الأول حدية الحد الثاني؛ لأن دعوى حدية الثاني غير مسموعة إلا أن يستدل السائل عليه، أو يعترف الحاد الأول، ولما كان الاستدلال مستصعبا لتوقفه على اطلاع الذاتيات، وتمييز الجنس والفصل من العام العام والخاصة، وهو أمر متعسّر، تعين الاعتراف.

وكذلك يرد كل منها على التعريفات الاعتبارية بالاعتبار المذكور، وإنما احتيج في ورودها إلى اعتبار اشتمال التعريفات على الدعاوى الضمنية، لأن المناظرة لا تتعلق إلا بالحكم على ما سبق، وإذ ليست الأحكام صريحة احتيج إلى اعتبارها ضمنا.

وأورد عليه بأنه كما أن لنا دعاوى ضمنية في التعريفات كذلك لنا دلائل ضمنية، فلم لم يرجع الأسولة إلى الدلائل؟ وأجيب عنه بأن اشتمالها على الدعاوى ظاهر، على أن إرجاعها إلى المدلول أولى من إرجاعها إلى الدليل؛ لأن من نفى المدلول نفى الدليل لا بالعكس، ويجوز الجواب عن الأسولة الثلاثة بتغيير الدليل أو مقدمته وبتحريره بحيث لا يرد عليه شيء مما أورده المورد.

ودفع المنع الوارد على التعريف الحقيقي الحدي إذا كان على الحدية أو الجنسية أو الفصلية مشكل؛ لأنه لا يكون إلا بالاطلاع على الذاتيات، وهو متعسر، والحق أن ... الرسوم الحقيقية أيضا متعسر لفقدان الامتياز بين الذاتيات والعرضيات، فيجوز أن يكون الشيء الذي اعتقده عرضا عاما ما جنسا، والذي أعتقده خاصة فصلا، وأما دفع المنع الوارد عليها إذا كان على غير ما ذكر فليس بمشكل، كما أنه لا تعسر في دفع النقض والمعارضة الواردين عليها، ودفع الأسولة الثلاثة الواردة على التعريفات الاصطلاحية لاندفاعها بمجرد نقل من أهل الاصطلاح وغير ذلك.

وقد يرد النقض على المقدمة المعينة من دليل المستدل بأن يستدل على فساد دليلها، والمعارضة بإقامة الدليل على خلافها، وكل ذلك بعد إقامة المعلل الدليل عليها، ويسمى النقض المذكور مناقضة على سبيل النقض والمعارضة مناقضة على سبيل المعارضة، وإنما أدخلت المناقضة في الاسم لمشاركة المنع مع النقض، والمعارضة المذكورتين في كون كل

...ب كلاما على المقدمة المعينة، إما بلا واسطة أو بواسطة، وأشير من تقديم المناقضة إلى ...ن المنع أصل قائم على منصب المعلل.

وذهب البعض إلى جواز ورود النقض والمعارضة على المقدمة قبل إقامة المعلل الدليل عليها، وفيه أنه كيف يردان عليها بدون الدليل؛ لأن النقض إبطال الدليل متمسكًا بشاهد، والمعارضة إقامة الدليل على خلاف دعوى المدعي. فلا بد من أن يكونا بعد إقامة المستدل الدليل، إلا أن يعم الدليل من أن يكون ملفوظًا أو منويا، ولا يخفى أنه تكلف محض.

تنوير: اعلم أولا أن الأسولة منحصرة في الثلاثة المنع والنقض والمعارضة، ويرد مهنا أن الغصب لا يجوز عند الجمهور بلا ضرورة، وهو أخذ منصب الغير، كأن يستدل السائل على المنقول من نفسه، والنقض والمعارضة من أقسام الغصب؛ لأن منصب السائل أن يطلب من المعلل ما يحتاج إليه، كما يكون في المنع، ولو ادعى كان غاصبًا لمنصب المدعي. فيلزم من جوازهما جواز الغصب بلا ضرورة، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

والجواب عنه أن جوازهما للضرورة؛ لأن السائل قد لا يعلم الخلل في المقدمة المعينة من الدليل، فيضطر إلى النقض، ولا يعلم عدم صحته، فيضطر إلى المعارضة. والغصب مع الضرورة جائز عند المحققين، وثانيًا: أنه قد يجتمع النوع الثلاثة فحينئذ اختلف في أن أيها يقدم، فالجمهور على أنه يقدم المنع على النقض والمعارضة، ثم النقض على المعارضة، وجه تقديم المنع عليهما أن المنع على منصب السائل الذي هو الطلب، بخلاف أخويه. فإنهما متجاوزان عنه، كما نبهناك عليه، وأيضًا مناط المنع مقدم؛ لأن مداره هي المقدمة المعينة، ومدار الباقيين هو الدليل، والجزء مقدم على الكل، هذا على ما هو المشهور، وأيضًا المنع إيراد على المقدمة المعينة، والأخيران إيرادان على المبهمة، وسؤال المقدمة المعينة أولى من سؤال المقدمة المبهمة، هذا على ما هو التحقيق.

أقول: وأيضًا المنع لا يحتاج إلى السند، بخلاف النقض، فإنه يحتاج إلى الشاهد، وبخلاف المعارضة، فإنها إقامة الدليل، والأولى في المناظرة الاختصار حتى

الأمكان، وهو في المنع فقط، ووجه تقديم النقض على المعارضة أن المقصود من النقض والمعارضة بيان الخلل في المقدمة المبهمة، لكن النقض يشتمل عليه بواسطة، إذ يكون فيه إبطالُ الدليل من حيث هو دليل المستلزم للخلل في المقدمة، والمعارضة تشتمل عليه بواسطتين، إذ يستدل فيها على فساد لازم الدليل المستلزم لفساده المستلزم للخلل فيه، فالنقض أولى.

وأيضًا النقض إيراد على الدليل صراحة والمعارضة إيراد عليه ضمنًا، كما يشهد عليه تقاريرهما، والأنسب بحال السائل أن يتعرض بحال الدليل المثبت للدعوى. وأيضًا المنع والنقض أخوان في ورودهما صراحة على الدليل، وإن كان الأول يتعلق بالجزء المعين، والثاني بالجزء المبهم، والمعارضة تتعلق صراحة على المطلوب، فكان الأليق تعقب المنع بالنقض، وهذا الترتيب هو الأليق، وإليه أشار المصنف رحمه الله حيث قدم ذكر المنع، وعقبه بذكر النقض وآخر ذكر المعارضة.

وقيل: يقدم المعارضة على النقض؛ لأن المعارضة إيراد على المدعى اللازم للدليل، والنقض نفي الدليل الملزوم، ومن نفى اللازم يلزم نفي الملزوم دون العكس لجواز الأعمية، فالمعارضة أقوى، ولأن المقصود بالذات هو المطلوب والدليل وسيلة إليه، فالأهم إنما هو رفعه لا رفعه، كما لا يخفى.

وقيل: يقدم النقض على المنع، والمنع على المعارضة؛ لأن النقض أقوى من المنع؛ لأنه قدح في الدليل دونه، والمنع أقوى من المعارضة هذا.

فإن قلت: قد أطبق القوم على أنه إذا كان الخلل في المقدمة المعينة معلومًا للسائل يتعين المنع دون أخويهما، وإلا يتعين أخواه دونه، فلا يتصور اجتماع المنوع الثلاثة. قلت: لعل القائلين بالاجتماع ليس ممن أطبقوا عليه.

أقول: ومن ههنا يقترح لك أن أو الفاصلة الواصلة في كلام المصنف لمنع الخلو بين الثلاثة.

تبصرة
في حل الأسولة الواردة على حصر الإيراد في المنع والنقض والمعارضة

الإيراد الأول: أن قدح الدليل قد يكون بعدم استلزامه المدعوى، بأن يقال: دليلكم لا يستلزم مدعاكم، سواء كان القدح مع مقويه أو لا، وهو الذي يسمونه عدم تمام التقريب، وأهل الأصول يسمونه بفساد الوضع، وهذا ليس بداخل في شيء من الأسولة الثلاثة، لا في المعارضة، ولا في المنع، وهو ظاهر، ولا في النقض، لأن بين التقريرين بونا بعيداً، فإن النقض يقرر بلزوم التخلف، أو المحال، وهذا بعدم سوق الدليل على حسب المدعى، فالحصر باطل.

والجواب عنه بوجهين:

الوجه الأول: أن قدح الدليل بعدم استلزامه للمدعوى إن كان مع الشاهد فهو من أفراد النقض حيث يصدق عليه معناه من بيان فساد الدليل متشبثًا بشاهده، وإن تغير التعبير وإلا فهو خارج عن البحث. الوجه الثاني: أن قدح الدليل بعدم استلزامه للدعوى لا يخلو إما أن يكون بمنع الاستلزام، أو بدعوى عدمه، على التقدير الأول يكون داخلا[1] في المناقضة، وعلى التقدير الثاني إما أن يكون قبل إقامة المعلل الدليل على الاستلزام أو بعده، على التقدير الأول هو خارج عن البحث، وعلى التقدير الثاني إما أن يقيم السائل دليلا على عدم الاستلزام أو لا، على التقدير الأول هو من أفراد المعارضة، وعلى التقدير الثاني هو خارج عن المناظرة.

الإيراد الثاني: أن قدح الدليل قد يكون باحتياجه إلى المقدمة التي لم تذكر، وليس بداخل في شيء منها. والجواب عنه: أن هذا الإيراد يميل إلى الإيراد الأول، فالجواب الجواب.

الإيراد الثالث: أن السائل قد يستدل على فساد مقدمة دليل المستدل بلا تعرض للمجموع، فهذا ليس بداخل، لا في المعارضة وهو ظاهر، ولا في المنع؛ لأنه طلب،

(١) وذلك لأن المقدمة أعم من أن يكون جزء الدليل أو غيره، فوجود الاستلزام أيضًا من المقدمات، فالإيراد عليه منع قطعًا. (منه)

ولا طلب ههنا، ولا في النقض؛ لأنه إبطال مجموع الدليل أو المقدمة الغير المعينة. الجواب عنه: أن هذا الاستدلال إن كان بعد إيراد المعلل الدليل عليها فهو من المعارضة، وإلا فهو غصب، أقول: ويمكن إرجاعه إلى النقض الإجمالي، ولعله لا يخفى.

الإيراد الرابع: أن المصادرة على المطلوب بأن يقال: هذا الدليل[1] أو جزءه موقوف على المدلول بنفسه، فيلزم الدور، وليس بداخل في شيء منها، والجواب عنه: أنه إن كان مع الشاهد فهو من النقض؛ لأن فيه بيان فساد الدليل، وإلا فهو خارج عن البحث. وأجيب عنه بأن المصادرة تكون في المغالطة، وهو خارج عن المناظرة، وفيه أنه لا يلزم أن يكون المصادرة في المغالطة، فهذا الجواب مغالطة.

الإيراد الخامس: أن القدح في الدليل باستدراك مقدمة من مقدماته، كأن يقال: هذه المقدمة لغو خارج عنها، والجواب عنه على ما أفاده شريف المحققين[2] أن هذا الإيراد إنما هو بترك الأولى؛ لأن غرض المعلل يتم سواء كانت زائدة أو لا، والإيراد بترك الأولى مما لا يعد من البحث، وفيه إن كتب القوم مزينة بمثل هذا الإيراد. أقول: لعل مقسم الأسولة الثلاثة الإيراد الأهم، فلا مشاحة بخروجه.

الإيراد السادس: أن الإيراد بأنه إنما يصح الدليل لو كان كذا، وهو ممنوع خارج عنها. والجواب عنه: أنه منع للاستلزام، فهو داخل في المناقضة.

الإيراد السابع: الحل الذي هو تعيين موضع الغلط بأن يقال: هذه المقدمة غلط ليس بداخل فيها. والجواب عنه أن هذا الحكم غلط، فإنه داخل في المنع من حيث كونه إيرادا على المقدمة المعينة، وإن تفارقا في أن المنع هو الطلب، والحل هو بيان موضع الغلط، كذا قيل.

أقول: فيه نظر لا يخفى، وعندي أنه إن كان مع الدليل فهو راجع إلى النقض، وإلا فهو خارج عن البحث.

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان مناصب السائل بعد إقامة المعلل الدليل على م

---

(١) للمصادرة صورتان: الأولى: توقف الدليل على المدعى، والثانية: توقف جزء الدليل على المدعى، وأما عدّ توقف الدليل على جزء المدعى، وتوقف جزء الدليل على جزء المدعى من المصادرة، كما وقع من العلامة الجونفوري سهو. (منه)

(٢) المراد به مولانا السيد الشريف. (منه)

المعاهو أراد أن يشرع في مناصب المستدل بعد ذلك، فقال: ففي الصورتين صرت مانعًا مخاطبًا للمستدل الأول، وتحقيق المرام أنه إذا أورد السائل المنع على المستدل فجوابه إما باثبات الممنوع، أو دفع السند المساوى، أو تغيير الدليل وتحريره على مامر، ولا يتمكن المستدل الأول حينئذ على أن يورد على المانع شيئًا من المنع والنقض والمعارضة؛ لأن المانع محض ليس بمدع، وأما إذا أورد النقض الإجمالي فيمكن حينئذ للمستدل الأول أن يورد عليه بالنقض بأن يبطل الشاهد بأحد الشاهدين، وأن يمنع بأن يطلب الدليل على مقدمة من مقدمات الشاهد، وأن يعارضه بأن يقيم الدليل على خلاف ما أقام الناقض الشاهد عليه، وكذا إذا أورد السائل المعارضة، فيجوز له أن يمنع بأن يطلب الدليل على مقدمة دليل المعارض، وأن ينقض بأن يدعي إبطال دليل المعارض متمسكًا بشاهد، وأن يعارض بأن يقيم الدليل الآخر على مدعاه الذى هو خلاف مدعى المعارض، فتلخص من هذا البيان جواز منع النقض ونقضه ومعارضته، وجواز معارضة المعارضة ومنعها ونقضها وعدم جواز منع المنع ونقضه ومعارضته.

ومن ههنا يظهر أن المراد من المانع الواقع فى قول المصنف السائل أعم من المانع[1] والناقض والمعارض، فالمعنى إذا أورد السائل عليك أيها المستدل أحد الأسولة الثلاثة، فإن أورد المنع فلا يدفع إلا بما ذكرنا، وإن نقضه أو عارضه فصرت مانعًا كالسائل الزول فى هاتين الصورتين.

فإن قلت: لا يجوز المعارضة على المعارضة، كما إذا صححته لك بالدليل. قلت: قد عارضتُه فيمامر بالدليل. أقول: ... لهذه العبارة توجيه آخر، وهو أن خطاب صرت إلى السائل، والمعنى: إذا نقضت أو عارضت صرت مسمى بالمانع، ففيه إشارة إلى أن المنع يطلق على كل واحد من الثلاثة.

ولما فرغ المصنف عن شرح المقاصد أراد أن يشرع فى تمثيل بعض المقاصد، فقال: بأن تقول أيها المتكلم فالجار والمجرور يتعلق بقوله: إذا تكلمت، أو يقال: هو خبر مبتدأ محذوف، بأن تقول: تصوير ما ذكر بأن تقول: وهو مثال للأشياء الستة من المقاصد المذكورة الدعوى والدليل والمناقضة والنقض والمعارضة والنقل.

فإن قلت: لم اقتصر على أمثلة الستة؟ قلت: أراد أن يقتصر على أمثلة المقاصد

(١) فيه إشارة إلى أن تفسير السائل بمن تصدى لنفي الحكم الذى ادعاه المعلل ينبغى أن يعمم. (منه)

الأصلية، يعني الأسولة الثلاثة. ولما كان الدعوى والدليل من متلازماته، والنقل من أضداد الدعوى، أورد الأمثلة الستة.

أقول: وما أظهر بطلان قول الشارح الحريري(١): يمكن أن يصح جميع ما سبق، فتفكر(٢). إنه متكلم بكلام أزلي المراد به الكلام النفسي، اعلم أن هذه المسألة كثير الاختلاف حتى وقع القتال والجدال فيها، ولذلك سمي علم الكلام به، فلابد علينا من أن نذكر أمرًا ضروريًا، وإن لم يكن المقام مقام تحقيقها، فنقول: الكلام صفة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة وللآفة كالخرس، وهو على ضربين: نفسي ولفظي، لأنك إذا أردت أن تتكلم مع صاحبك بالأمر أو النهي أو الخبر أو غير ذلك، يخطر ببالك معنى، ثم تجري الألفاظ الدالة عليه شيئًا فشيئًا، فالأول هو الأول والثاني هو الثاني، وقد افترقت الفرق في صفة الله تعالى، فقال أهل الحق: إن صفته تعالى هو الكلام النفسي قائم بذاته أزلي مستمر لا يسبق وجودها بعدمها، واحد لا تكثر فيه بكونه أمرًا أو نهيًا أو غير ذلك، وأما الكلام اللفظي فهو حادث منقسم إلى أقسام الكلام متدرج.

ويرد عليه إيرادات لابد من دفعها:

الإيراد الأول: أنه لو كان كلام الله تعالى واحدًا مستمرًا لما اختلفت الكتب، ويكون الكل أمرًا واحدًا، والدفع عنه أن اختلاف الكتب بحسب اختلاف التعلقات بعد وجود الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام، وفي الأزل صفة واحدة لا تكثر فيها.

الإيراد الثاني: أن بعض كلامه تعالى أمر وبعضه نهي، وبعضه خبر وبعضه قسم، وبعضه استفهام، فهذه الأقسام إن لم تكن في الأزل لم يكن كلامه حادثًا، إذ لا يتصور وجود الكلام خاليًا عن هذه الأقسام، وإن كانت في الأزل لزم الأمر بما هو معدوم، والخبر عن مفقود وغير ذلك، وكل ذلك من أمور النقص.

والدفع عنه بوجوه ثلاثة:

الأول: أن هذه الأقسام وجدت بحسب اختلاف التعلقات بعد إيجاد العالم،

(١) المراد به الشارح محمد الحنفي. (منه)

(٢) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يراد من الجميع جميع ما سبق من المقاصد، فيصح قول الحريري، لكن لا مصحح لكلام المحشي. (محمد عبد الغفور)

وفي الأزل الكلام خال عنها، وكون الخلو غير معقول لا يقتضي عدمه، ألا ترى أن الله تعالى ليس بجسم وليس بجوهر، وليس بصورة ولا يقدر البشر على تعقل الواجب كما هو، ولذلك ترى المنهمكين في الضلال بعضهم يثبتون اليد له تعالى، وبعضهم يعينون له المكان، وبعضهم يتفوهون بأنه شيخ ذو لحية طويلة، والله تعالى منزه عن جميع ما يصفون.

الثاني: أن كلامه في الأزل كله خبر، وهو مرجع الكل، فإن الأمر خبر استحقاق الثواب على الفعل المأمور به، والنهي خبر استحقاق العقاب بالفعل المنهي عنه، والنداء خبر عن طلب المنادي، وقس عليه، وفيه ما فيه[1].

الثالث: أن كلا من هذه الأقسام موجودة في الأزل، ولا يلزم النقض؛ لأن معنى الأمر إيجاب المأمور به عند وجود المأمور، ومطلب النهي التحريم عند خروج الموجود من كتم العدم، وقس عليه.

الإيراد الثالث: أنه لو كان الكلام صفة واحدة مستمرة فما وجه تفضيل بعض الكتب على البعض، وبعض السور على البعض؟ والحل: أن ذلك باعتبار النظم المقروّ لكون ذكره تعالى في بعضها أكثر، أو لكونها أنفع للعباد.

الإيراد الرابع: أن القرآن وغيره من الكتب كلام الله تعالى مع أنه متصف بما يتصف به الحوادث، فيكون حادثًا؛ لأنه يوجد فيه ترتيب الحروف الحادث لكون الحروف حادثة، ويوجد فيه العربية التي هي عبارة عن كونه على لسان العرب الحادث، ووجد فيه الإنزال من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا دفعة، والتنزيل على النبي ﷺ نجمًا نجمًا، وهما حادثان.

وجوابه: أن كلامكم هذا إنما يكون جرحًا على الحنابلة لا علينا، فنحن قائلون بحدوث النظم لاتصافه بالإمارات المذكورة، ولا نقول: إنه صفته تعالى، بل صفته هو الكلام النفسي الذي ليس بمتصف بشيء منها.

الإيراد الخامس: أن القرآن مثلا اسم لما نقل إلينا تواترًا، وهو مسموع من الآذان محفوظ في الأذهان، مقروّ باللسان مكتوب بالأركان، وكل ذلك من سمات الحدوث.

ودفعه: أن القرآن اسم لمعنى قائم بذاته تعالى، بالذات ليس حالا في الكتب والأذهان،

(١) وهو أن غاية ما ذكر الإرجاع والاستلزام، وهذا لا يثبت الاتحاد. (منه)

ولا في الألسنة والآذان، لكنه مكتوب بالنقوش الدالة عليه، محفوظ في قلوبنا بصور ذهنية مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة مسموع من آذاننا بحروفه المسموعة. ونظيره قولنا: النار محرقة يذكر باللفظ، ويكتب بالقلم ويحفظ بالقلب، ويسمع من الآذان، ولا يلزم منه أن يكون حقيقة النار صوتًا وحرفًا.

الإيراد السادس: أن هذا خلاف ما صرّح أئمة الأصول من أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعًا، ولذلك لو صلّى وقرأ فيها معنى القرآن لا لفظه، لا يجوز الصلاة. والحل أنه لما كان دلائل المسائل الشرعية النظم دون المعنى القديم جعلوا القرآن مجموعهما، فالقرآن بالذات هو المعنى القديم، وفي الظاهر مجموعهما المعنى باعتبار الذات، والعبارة باعتبار دلالتها عليه، ومن ههنا يندفع.

الإيراد السابع: وهو أنه لو كان القرآن مثلا الذي هو كلام الله تعالى كلامًا نفسيًا لصح نفي القرآن عن العبادات الدالة عليه.

الإيراد الثامن: أنه لو كان كلام الله كلامًا نفسيًا لما صح قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوْسى تَكْلِيمًا﴾، وجوابه: أن معناه أسمع ما يدل عليه.

فإن قلت: فما وجه تخصيص موسى باسم الكليم؟ قلت: التخصيص بسبب سمعه من الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب، هذا عندنا، وقالت الكرامية: إن صفته تعالى الكلام الحادث الذي هو من جنس الحروف والأصوات، وإبطال هذا المذهب بوجهين: الأول: أنه يلزم حينئذٍ قيام الأمر الحادث بذاته تعالى، وما قام به الحادث فهو حادث، فيلزم حدوث الواجب تعالى، مع أن الحدوث يقتضي سابقية العدم، والوجوب بالذات يقتضي خلافه. الثاني: أنه يلزم قبل وجود هذه الصفة خلو الواجب عنه، فيكون متصفًا بالسكوت أو [illegible]، وكل منهما منقص فات النقص، تعالى الله عن ذلك.

وذهبت الحنابلة إلى أن صفته تعالى هو الكلام الذي من جنس الحروف والأصوات، لكنه قديم، وهذا وقع من نهاية غفلتهم، أما يفهمون أن الحروف والأصوات إنما تفوه على سبيل التجدد والتدرج لا على سبيل الاجتماع، فكيف يمكن قدمه؟

وذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى متكلم بكلام قائم في غيره، وهو حضرة النبي

ﷺ أو جبرئيل أو اللوح المحفوظ، وهذا سفه محض؛ لأنه كيف يكون صفة شيء قائمة بشيء آخر، ألا ترى أنه لا يقال: إنه آكل بأكل هو في غيره ضرورة استحالة إثبات المشتق لشيء بدون ثبوت مبدءه له، ثم اضطروا في إثبات كلامهم هذا أوّلوه بأن معناه أن الله تعالى موجد للكلام الذي هو في غيره، كالنبي ﷺ، وهو الألفاظ وكاللوح المحفوظ، وهو النقوش. وفيه أنه لا يقال لموجد الآكل إنه آكل، وإلا لصح إطلاق جميع المشتقات المحمولة على العباد عليه ناقلا عن المقاصد حال من ضمير تقول، والمراد بالمقاصد كتابه صنّفه الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائني، كذا قيل.

أقول: ويمكن أن يكون المراد من المقاصد الآيات والأحاديث بمعنى مقاصد ديننا وإسلامنا. فإن قلت: لا يمكن إثبات هذه الصفة لا بالقرآن ولا بالأحاديث؛ لأن ثبوت القرآن موقوف على وجود صفة الكلام له تعالى، فيلزم الدور، وثبوت الأحاديث موقوف على وجود الرسول، بل على ثبوت ثبوته، وهو موقوف على ثبوت القرآن المعجز، قلت: لا نقول: إن صفة التكلم في الواقع موقوفة على هذه الأشياء حتى يلزم الدور، بل نقول: إن علمنا بثبوته موقوف عليها، فلا مشاحة.

ولا يجاب بأن ثبوت القرآن موقوف على الكلام اللفظي، والموقوف على القرآن هو الكلام النفسي، فلا دور؛ لأن الكلام اللفظي موقوف على الكلام النفسي، فعاد ما أورد قهقرى.

فإن قلت: لا يمكن إثبات صفة التكلم بالإجماع لعدم إنعقاده؛ لأن المعتزلة ينكرون بصفة تكلمه. قلت: لا اعتداد بهم، على أن ثبوت صفة التكلم أقربه المعتزلة أيضا، وإن أنكروا ثبوت صفة الكلام.

ولما فرغ المصنّف عن تمثيل النقل أراد أن يمثل الدعوى، فقال: أو مدعيا حال من الضمير المذكور بدليل الباء إما للصلة، فهو متعلق بالمحذوف، والتقدير: أو مدعيا مستدلا بدليل، أو للاستعانة أنه أسند هو صيغة ماض معروف من الإفعال، والضمير راجع إلى الله تعالى، ويمكن أن يكون صيغة ماضي مجهول إلى ذاته وكلم الله موسى تكليما هذا من كلامه قدس سره اقتباسا.

والحاصل أن الله تعالى قد أسند الكلام في الكلام المجيد إلى ذاته، وكل ما هو

كذلك فهو صفة أزلية، فالكلام صفة أزلية، وهو المطلوب، أما الصغرى فلقوله تعالى: ﴿وكَلَّمَ اللهُ تَكْلِيمًا﴾ برفع لفظ الله[1]، وأما الكبرى فلأن القرآن كلام أزلي، وكل ما أسنده إلى ذاته في كلامه الأزلي فهو أزلي، أما الصغرى فلأن القرآن كلامه، وكل كلامه فهو أزلي على ما مر، وأما الكبرى فلأن إسناد الشيء إلى نفسه يدل على ثبوته، وإذا كان الإسناد في الأزل يدل على ثبوته في الأزل لاستحالة ثبوت الكذب له تعالى. ومن ههنا يندفع ما يقال: من أن الإسناد فقط لا يستلزم أزليته، إذ يجوز أن يكون وجوده مسبوقًا بعدمه.

فإن قلت: لا ينتج الدليل المذكور ما هو المطلوب؛ لأن المطلوب ثبوت صفة الكلام له تعالى، والثابت به إنما هو ثبوت التكليم له تعالى. قلت: التكليم هو التكلم بالغير، والتكلم أعم، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، كما لا يخفى.

ولـمّا فرغ المصنّف عن بيان الدعوى والدليل أراد أن يمثل المنع، فقال: فيمنع بصيغة المجهول يعني يمنع مقدمة الدليل، وهي الصغرى بعد تمام الدليل، فيقال: لا نسلم أنه تعالى أسند الكلام إلى ذاته حقيقة مستندًا بجواز المجاز بأن يقال: لم لا يجوز أن يكون في قوله تعالى: ﴿وكَلَّمَ اللهُ﴾ مجازٌ في الطرف أو في النسبة، أما الأول فبأن يراد من التكليم إيجاد الكلام، وأما الثاني فبأنه لما أمر الله تعالى الملائكة تكلمهم مع موسى، أسند الكلام إلى نفسه، كما في قول فرعون: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا﴾ وإذا كان في الكلام مجاز في الطرف أو النسبة، لا يثبت المطلوب.

ولما فرغ عن بيان المنع مع السند أراد أن يبين دفعه، فقال: فيدفع أي المنع المذكور بالأصل المراد به أما الراجح عند عدم المانع وهو الحقيقة ومقابلة الفرع أو القاعدة، وهي أن الحقيقة مرجحة عند عدم المانع، والمآل واحد. وتحرير الدفع أن الحقيقة أصل لا يحتاج لإرادته إلى دليل غير الأصالة، ولا يصرف الكلام عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند وجود قرينة صارفة، وهي مفقودة ههنا، فلا يراد ههنا إلا المعنى الحقيقي، فيثبت المطلوب.

قال المحشي الأردبيلي[2]: لا يخفى أن أن حقيقة التقرير المذكور استدلال بأصالة

---

(١) إنما قيد به لأنه لو نصب لفظ الله ويجعل فاعل حكم موسى لم يكن من هذا الباب. (محمد عبد الغفور)

(٢) المراد به أبو الفتح. (منه)

الحقيقة، وفرعية المجاز مع انتفاء الصارف عن الحقيقة إلى المجاز، وهذا الدليل الظني لا يفيد إلا الظنّ بالمدعي مع أنه من المطالب الحقيقة -انتهى- ولا يخفى عليك أن هذا إيراد لا ورود له على المصنف؛ لأن مطلبه التمثيل لا غير.

وبه يندفع ما يقال من أن الدفع المذكور دفع السند، ولا يفيد إلا إذا كان مساواي مع أن السند ههنا ليس بمساوٍ؛ لأن عدم إسناد التكليم إليه تعالى حقيقة أعم من جواز المجاز؛ لاحتمال الاشتراك، فيمكن أن يكون معنى قوله: وحكم الله موسى جرح الله موسى بأظفار المحن؛ لأن التكليم قد جاء بمعنى التجريح أيضاً.

ثم شرع في النقض، فقال: أو ينقض بالخلق هذا بيان مادة التخلف. تقريره لو صح دليلكم بجميع مقدماته لزم التخلف لوجود دليلكم في الخلق مع فقدان المدعى، وتوضيحه: أن الله تعالى أسند الخلق في كلامه إلى ذاته، حيث قال: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾، وكل ما هو كذلك فهو صفة أزلية، فيوجد الدليل ههنا مع عدم المدلول؛ لأن الخلق صفة إضافية، والإضافيات لا توجد إلا بالتعلقات، فلزم التخلف، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: فقيل الفاء للتعليل إنه إضافة القدرة إلى المقدور، وهذا هو مذهب المحققين من المتكلمين، ومن ذهب إلى أنه صفة حقيقة استدل مرة بأنه لو كان حادثًا لزم قيام الحوادث به، وأخرى بأنه لو كان التكوين حادثًا، فإما بتكوين آخر أو بدونه، على الأول يلزم التسلسل، وعلى الثاني يلزم استغناء الحادث عن الإحداث، ويدفع الأول بأنه لا يمتنع قيام الحوادث به مطلقًا، إنما الممتنع قيام الصفات الحقيقية الحادثة، والثاني بأن له تكوينًا آخر، ولا يلزم التسلسل لما مر في بحث الوجود، فتفكر[1].

ثم شرع في دفع النقض فقال: فيمنع أي قولهم: إنه إضافة القدرة إلى المقدور مستندًا بأنه حقيقي ثم شرع في ذكر المعارضة فقال: أو يعارض بأنه أي الكلام تأدية الحروف الحادثة حاصل المعارضة أن دليلكم وإن كان مثبتًا لمدعاكم من أن الكلام صفة قديمة لكن عندنا دليلا ينفيه، ويوجب خلافه وهو أن الكلام مركب من الحروف المؤداة من اللسان الحادث الحادثة بوجود بعضها بعد وجود البعض، وكل ما هو مركب من

(١) إشارة إلى أن المذهب الأول لما كان قويا، فتعبير المصنف عنه بما يدل على الضعف مما لا وجه له، اللهم إلا لاختصار العبارة أو لوجه آخر. (مولوي محمد عبد الغفور)

الحوادث حادث، فالكلام الذى هو صفته تعالى حادث.

أقول: وقد عرفت من هذا التقرير أن إضافة التأدية إلى الحروف إضافة الصفة إلى الموصوف بأخذ معنى اسم المفعول من المصدر، ولو رجع الضمير إلى التكلم لم يحتج إلى التأويل أيضاً. ثم شرع فى دفعه فقال: فيمنع أى دليل المعارض بل صغراه بأن يقال: لا نسلم أن الكلام أى الكلام الذى نحن بصدد إثبات كونه صفة له تعالى

مركب من الحروف المؤداة الحادثة، يعنى إنا لا نسلم أن الكلام الذى نقول: بكونه صفة له تعالى، وندعى قدمه مركب من الحروف حتى يلزم حدوثه، وإنما المركب من الحروف الكلام اللفظى، ولا نقول بقدمه، ولا بكونه صفة له تعالى، وبون بعيد بينهما، ثم أراد أن يورد سنداً على أن الكلام النفسى ليس بمركب من الحروف بشعر الشاعر الكامل الأخطل النصرانى المسمى بـ غياث بن غوث على ما قيل؛ لأنه يفهم منه أن الكلام النفسى فى الفؤاد، فكيف يكون مركباً من الحروف؟ فقال:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل الكلام على الفؤاد دليلا

الفؤاد هو القلب، وقوله على الفؤاد: بمعنى على ما فى الفؤاد، ويمكن أن يكون من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال، والمراد بالكلام الأول النفسى، وبالثانى اللفظى.

فإن قلت: قد تقرر فى علم الأصول أن المعرفة إذا أعيدت معرفة يراد بها عين الأول، وهذا منتف ههنا. قلت: هو حكم أكثرى، فلا بأس، نص عليه المحقق التفتازانى[1] فى "التلويح".

---

(١) المراد به مولانا سعد الملة والدين التفتازانى. (منه)

خاتمة
فيما يليق بحال المباحثة

وهي أمور:

منها: أن لا يستعجل في البحث، بأن يريد[١] إظهار الصواب في زمان قليل؛ لأنه ضار للمعلل والسائل كليهما؛ لأن المعلل قد يغير الدليل أو يحرّره، وفي الاستعجال يفوت هذا الأمر. وربما يحصل منه دوران الرأس لهما، وربما يحصل منه وحشة تخل بالمطلوب والانتشار يخل بالمرغوب.

ومنها: أن لا يتكلم بالكلام الظنّي في العلم الذي يكون الغرض منه اليقين، كعلم الكلام، وكذا العكس، كذا قيل.

أقول: وفيه ما فيه[٢]، ومنها: أن يحترز عن التطويل؛ لأنه مؤد إلى إملال الخصم، ويحصل منه الانتشار في الطرفين، فيرتفع المقصود من البين.

ومنها: أن لا يختصر غاية الاختصار، وإلا فقد يفهم الخصم ما ليس هو بمراد الخصم، فيتكلم بما يتكلم.

ومنها: أن لا يستعمل الألفاظ العربية إذا ناظر مع الهندي، وقس عليه.

ومنها: أن لا يستعمل الألفاظ المشتركة والمجازية إلا مع القرينة الحالية أو المقالية والألفاظ الغريبة الغير المانوسة الاستعمال.

ومنها: أن لا يدخل الكلام الذي لا دخل له في المقصود؛ لئلا يلزم انتشار القريحة، فيكون المطلب كالمفقود.

ومنها: أن لا يضحك ولا يتبسم.

---

(١) هذا التفسير أولى مما فسّره به الفاضل الجونفوري من قوله: أي السرعة، وهي قصد الإسكات في زمان قليل. (منه)

(٢) أقول: هذا راجع إلى العكس، وإشارة إلى أن اليقين في الوظائف الظنّية يفيد البتة، فذكره ههنا سهو، كما ينبغي تدبر. (مولوي محمد عبد الغفور)

ومنها: أن لا يرفع الصوت، فيؤدى إلى الفوت.

ومنها: أن لا يغضب؛ لأنه من صفات الجهال.

ومنها: أن لا يناظر عمّن كان معززًا عند الناس، وإلا فقد يغلب إعزازه على الخصم فيسكت.

ومنها: أن لا يعتقد خصمه حقيرا، وإلا فقد يصدر منه ما يغلب عليه الحقير.

ومنها: أن لا يتوجه إلى شيء آخر في أثناء المناظرة، وإلا فقد يسمع مالم يقله الخصم.

ومنها: أن يكون المناظران متساويين في الجلسة وإعزاز الأمير والمجلس.

ومنها: أن يجلسا مواجهين بحيث يبصر أحدهما الآخر.

ومنها: أن لا يكون كثير الجوع ولا مريضًا ولا عطشًا كثيرًا، ولا ممتلئ البطن، فإن هذه الأمور توجب انتشار الفؤاد.

ومنها: أن لا يجلس جلسة المتبخترين.

ومنها: أن لا يناظر في مجالس الأمراء.

ومنها: أن لا يخفض كثير الخفض.

ومنها: أن لا يتكلم إلا بالإمعان، فهذه بعضها من مبادى المناظرة وبعضها من متمماته، فعلى المناظر أن يلاحظها عند المناظرة.

قال المؤلف تجاوز الله عن سيئاته: هذا آخر ما قصدتُ إيراده في الشرح، وقد حررتُ هذا الشرح في جلسة واحدة قبل الرواح إلى ملك الحجاز، ولم يتفق لي تبييضه، وقد نسج العنكبوت على أوراقه إلى أن شرّفني الله تعالى بطواف البيت الحرام وزيارة قبر الرسول عليه الصلاة والسلام، وأعادني إلى البلد المعروف بحيدر آباد في مملكة الدكن، صانها الله عن الشرور والفتن، وحصل لي جمع الخاطر والنجاة عن المحن، فصرفت عنان العناية إلى تهذيبه وتنقيحه، وزدت عليه ما زدت، فجاء شرحي بحمد الله شرحًا يستمع لها الآذان، وينشط به الأذهان، والله تعالى أسأل متضرعًا أن يجعله خالصًا لوجهه وهو الملك المنان، والمرجو من الخلاّن في هذا الزمان، أن يُصلحوا ما وقع من الخطأ والنسيان، وما أبرّئ نفسي، فإن هذا ليس من شأن الإنسان، إنما هو شأن من هو

كل يوم في شأن ، وأن يسألوا لي العافية والمغفرة في يوم انشقت السماء فيه ، فصارت الدهان ، وكان اختتامه يوم الخميس الخامس من شهر الصفر المظفر ، سنة الثانية والثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة سيد الثقلين عليه وعلى آله صلاة رب المشرقين ، آمين ثم ثم آمين ثم آمين ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

تمت

صورة تقريظ وحيد العصر فريد الدهر الفائق على الأقران السابق في مضمار الفصاحة في هذا الزمان الشاعر الأوحد المولوى الحكيم وكيل أحمد السكندر فورى سلمه الله تعالى

الحمد لله الذى خلق الإنسان وأعطاه العقل والبيان، وجعل المناظرة لإظهار الصواب عن الخطأ، فهو الخالق معطى النعم بلا امتراء، والصلاة على رسوله الذى عارض المعارضين، وأسكت المنافقين المكابرين، وأظهر المعجزات الباهرات، فزال من قلوبهم دُجى الشبهات، وعلى آله وأصحابه الذين هم مقدمات الدين وأركان اليقين.

وبعد فقد طالعت هذا الشرح البديع مع رشاقة الترتيب، وأحسن الترصيع، ما حرر مثله قط أحد من النظار الماهرين فضلا عن القاصرين:

كـــــتاب لو تأمله ضــرير ... لأصبح وهو ذو بصر صحيح

درج فيه ما خلت عنه الدفاتر، ولم يخطر على قلوب الأكابر والأصاغر، على وجه أنيق مع غاية من التدقيق والتحقيق حيث لا يتوجه المنع إلى مقدمات دلائله، ولا يتطرق أيدى النقض، والمعارضة إلى براهين مسائله، جلّ قضاياه مسلمة الثبوت، فليس للمعارضين إلا السكوت إن نظره المجادل ترك الجدال، وإن ألحظه الكابر نسى القيل والقال، كيف لا وهو من نتائج أفكار الغواص فى العلوم السابح فى بحار الفهوم:

تكلم قوم فى مناقب علمه ... فلم يقترح حق الثناء مبالغ

البالغ من الكلمات أقصاها ... الآخذ من الملكات أحلاها

وهو مقدام معشر العلماء ... وهو مصباح مجلس الحكماء

الذى رأيه فائق على آراء العقلاء، وحكمته بالغة من حكمة الحكماء ذو المقام الجليل الأفخر الذى لا تُعدّ مناقبه، ولا تحصر:

ألا كل وصف غيره اليوم باطل ... وكل مديح فى سواه مضيّع

وهو ابن أستاذنا العلاّم أدخله الله دار السلام المحب الرفيق المؤنس الشفيق:

صاحب الحلم والمروات ... فاز والله بالفتوات

الذى هو مجمع البركات المكنى بأبى الحسنات
لأنه راغب فى تناول البركات بالغ فى تكسب الحسنات

المولوى الحافظ الحاج محمد عبد الحي صانه الله عن شرور الغيّ، وأوصله إلى العمر الطبعى، ووفّقه بالفعل المرضى، وأنا العبد المسكين الكئيب الحزين وكيل أحمد السكندرفوري صانه الله عن الشر المعنوي والصوري فقط.

فهرس الموضوعات

****

****

****

*

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي
ولد سنة ١٢٦٤هـ وتوفي سنة ١٣٠٤هـ
رحمه الله تعالى

ضبطه وعلّق عليه وخرّجه
نعيم أشرف نور أحمد

الناشر

تدویر الفلك فی حصول الجماعة بالجن والملك

الحمد لله الذی جعل الصلاة عماد الدین، ومهّد لمن أقامها الفضل المبین، أشهد أنه لا إله إلا هو وحده لا شریك له فی السموات والأرضین، والصلاة والسلام علی رسوله سید الخلق أجمعین، وعلی آله وصحبه ومن تبعهم إلی یوم الدین، وبعد:

فیقول الراجی عفو ربّه القویّ أبو الحسنات محمد عبد الحیّ اللکنوی -تجاوز الله عن ذنبه الجلیّ والخفیّ- هذه رسالة لطیفة مسمّاة بـ:

«تدویر الفلك فی حصول الجماعة بالجن والملك»

مشتملة علی فوائد لطیفة ولطائف شریفة، أرجو من فضل ربّی أن یتقبّلها، ویجعلها نافعة.

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنهم صرّحوا أن أقل الجماعة اثنان، واحد مع الإمام، ولو مميّزًا أو ملكًا، أو جنيًا، كما في "الدر المختار" وغيره، فيستفاد منه حصول فضيلة الجماعة باقتداء الجن والملك، وجواز إمامة الجن والملك إلا أنهم صرّحوا أنه يجوز الصلاة خلف الجني؛ لأنه مكلّف كالإنسي، ولا تصحّ الصلاة المفروضة خلف الملك؛ لأنه غير مكلّف، فهو متنفّل، واقتداء المفترض بالمتنفّل غير جائز، كما في "ردّ المحتار" وغيره، ولنذكر نصوص الفقهاء ونصوص الأخبار في هذه المباحث مع مالها وما عليها في فصلين:

الفصل الأول
في حصول الجماعة بالجن

أما إمامة الجن: فقال القاضي بدر الدين محمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي الحنفي في كتابه "آكام المرجان في أحكام الجان" في الباب السادس والعشرين: منه نقل ابن الصيرفي الحنبلي في فوائده عن شيخه أبي البقاء العكبري الحنبلي: أنه سئل عن الجني، هل تصحّ الصلاة خلفه؟ فقال: نعم، لأنهم مكلّفون، والنبي ﷺ مرسل إليهم -انتهى.

وكذا ذكره نقلا عنه جلال الدين السيوطي الشافعي في كتابه "لقط المرجان في أخبار الجان"، وفي "الدر المختار": تصحّ إمامة الجنيّ (الأشباه) -انتهى-.

وفي "الأشباه والنظائر" في بحث أحكام الجان: منها انعقاد الجماعة بالجنّ، ذكره السيوطي عن صاحب "آكام المرجان" من أصحابنا، ومنها صحة الصلاة خلف الجني، ذكره في "آكام المرجان" -انتهى-.

قلت: صاحب "الآكام" وإن لم يذكر هذا الحكم نقلا عن أصحابنا، بل عن بعض الحنابلة، لكن لما سكت عليه دل ذلك على أنه كذلك عند أصحابنا أيضًا، كيف لا؟ ودليل كونهم مكلّفين، وكون النبي ﷺ مبعوثًا إليهم، كما أوضحه صاحب "الآكام" في مواضع منه حجة قطعية عليه، وأما اقتداء الجنّ بالإنس وحصول الجماعة بهم: فقد وردت في ذلك أخبار، ونص عليه أخيار.

قال الشبلي في "آكام المرجان" في الباب السابع والعشرين منه: قال الإمام أحمد: حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد نا أبي عن ابن إسحاق، حدثني أبو عميس بن عتبة بن عبد الله بن عتبة عن أبي فزارة عن أبي زيد مولى عمرو بن حريث المخزومي عن عبد الله بن مسعود قال: "بينا نحن مع رسول الله ﷺ بمكة، وهو في نفر من أصحابه، إذ قال: ليقم منكم معي رجلان، ولا يقومنّ معي رجل في قلبه من الغشّ مثقال ذرّة، قال: فقمت معه وأخذت إداوة، ولا أحسبها إلا ماء فخرجت معه حتى إذا كنا بأعلى مكة، رأيت أسودة مجتمعة، فخط لي رسول الله ﷺ خطا وقال: قم ههنا حتى آتيك، قال: فقمت، ومضى رسول الله ﷺ حتى رأيت القوم يتشورون إليه، قال: فسمر رسول الله ﷺ ليلا طويلا حتى جاءني مع الفجر، فقال: ما زلت قائمًا يا ابن مسعود! فقلت: أو لم تقل لي: قم حتى آتيك، قال: ثم قال لي: هل معك من وضوء؟ فقلت: نعم، ففتحت الإداوة، فإذا هو نبيذ، فقال رسول الله ﷺ: «تمرة طيبة وماء طهور» قال: ثم توضأ منه رسول الله ﷺ، فلما قام يصلّي أدركه شخصان منهم، فقالا: يا رسول الله! إنا نحبّ أن تؤمّنا في صلاتنا، فصفّهما رسول الله خلفه، ثم صلى بنا، ثم انصرف، قلت له: من هؤلاء يا رسول الله! قال: هؤلاء جن نصيبين جاءوني يختصمون إليّ في أمور كانت بينهم، وقد سألوني الزاد فزوّدتهم، فقلت: وهل عندك من شيء تزوّدهم؟ قال: قد زوّدتهم الرجعة، وما وجدوا من روث، وجدوا شعيرًا، وما وجدوا من عظم، وجدوه كاسيًا، قال: وعند ذلك نهى رسول الله ﷺ أن يستطاب بالروث والعظم".

وقال أحمد: نا عبد الرزاق نا سفيان عن أبي فزارة نا أبو زيد عن ابن مسعود قال: لما كان ليلة الجن تخلف منهم رجلان، وقالا: "نشهد الفجر معك يا رسول الله! فقال لي النبي ﷺ: أمعك ماء؟ قلت: ليس معي ماء، ولكن معي إداوة فيها نبيذ، فقال: «تمرة

طيبة وماء طهور»، فتوضأ"، وفي رواية عبد الرزاق عن قيس بن الربيع عن أبي فزارة عن أبي زيد عن ابن مسعود فساق حديث الخط، وقال في آخره: "تمرة طيبة وماء طهور، فتوضأ وأقام الصلاة، فلما قضى الصلاة، قام إليه رجلان من الجن، فسألاه المتاع، فقال: ألم آمر لقومكما بما يصلحكم؟ قالا: بلى، ولكن أحببنا أن يشهد بعضنا معك الصلاة، فقال: ممن أنتما؟ قالا: من أهل نصيبين، فقال: أفلح هذان وأفلح قومهما"، رواه الثوري وإسرائيل وشريك والجراح بن مليح وأبو عميس، كلهم عن أبي فزارة.

وقال ابن أبي الفتح اليعمري: وغير طريق أبي فزارة عن أبي زيد لهذا الحديث أقوى منها للجهالة الواقعة في أبي زيد، ولكن أصل الحديث مشهور عن ابن مسعود من طرق حسان متظاهرة يشدّ بعضها بعضاً، ولم يتفرّد طريق أبي زيد إلا بما فيها من التوضي بنبيذ التمر.

وروى سفيان الثوري في تفسيره عن إسماعيل البجلي عن سعيد بن جبير قال: قالت الجن للنبي ﷺ: "كيف لنا بمسجدك أن نشهد الصلاة معك ونحن نائبون عنك، فنزلت ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾"، وذكر ابن الصيرفي في "نوادره": انعقاد الجماعة بالجنّ -انتهى كلام صاحب "الآكام".

وفيه أيضاً في الباب الحادي والعشرين: قال ابن أبي الدنيا: حدثني محمد بن الحسين نا عبد الرحمن بن عمرو الباهلي سمعت السري بن إسماعيل يذكر عن يزيد الرقاشي أن صفوان بن محرز المازني كان إذا قام من تهجده بالليلة، قام معه سكّان داره من الجن، فصلّوا بصلاته، واستمعوا لقراءته، قال السري: فقلت ليزيد: وأنى علم؟ قال: كان إذا قام سمع لهم ضجّة، فاستوحش لذلك، فنودي لا تفزع يا عبد الله! فإنا نحن إخوانك نقوم بقيامك للتهجّد، فنصلّي بصلاتك -انتهى-.

وفيه أيضاً في الباب الثامن والثلاثين منه: قال أبو بكر القرشي: حدثني عيسى بن عبيد الله التميمي نا أبو إدريس نا أبي عن وهب بن منبّه قال: "يلتقي هو والحسن البصري رحمه الله تعالى في الموسم كل عام في مسجد الخيف، فبينما هما ذات ليلة يتحدثان مع جلسائهما إذ أقبل طائر حتى وقع إلى جانب وهب في الحلقة، فسلّم فردّ عليه وهب

السلام، وعلم أنه من الجنّ، ثم أقبل عليه يحدّثه، فقال وهب: من الرجل؟ قال: من الجن مسلميهم، قال وهب: فما حاجتك؟ قال: أو تنكر لنا أن نجالسكم ونحمل عنكم العلم أن لكم فينا رواة كثيرة، وإنا نحاضركم في أشياء كثيرة من صلاة، وعيادة مريض، وجهاد، وشهادة جنازة، وحج، وعمرة، وغير ذلك، ونحمل عنكم العلم، ونسمع عنكم القرآن، قال له وهب: فأيّ رواة الجنّ عندكم أفضل؟ قال: رواة هذا الشيخ – وأشار إلى الحسن – فلما رأى الحسن وهبًا قد شغل عنه، قال: يا أبا عبد الله! من تحدّث، قال: بعض جلسائنا، فلما قاما من المجلس، سأل الحسن وهبًا، فأخبره بخبر الجنّي، وإنه كيف فضّل رواة الحسن على غيره؟ فقال الحسن لوهب: أقسمت عليك أن تذكر هذا الحديث لأحد، فإني: لا آمن أن ينزله الناس على غير ما جاء.

قال وهب: فكنت ألقى ذلك الجنّي في الموسم كل عام، فيسألني فأخبره، ولقد لقيته عامًا في الطواف، فلما قضينا طوافنا، قعدت أنا وهو في ناحية المسجد، فقلت له: ناولني يدك فمدّ يده، فإذا هي مثل بُرثُن الهرّ، وإذا عليها وبر، ثم مددت يدي حتى بلغت منكبه، فإذا فيه جناح، ثم تحدّثنا ساعةً، وقال: يا أبا عبد الله! ناولني يدك كما ناولتك، قال: فأقسم بالله لقد غمز يدي غمزة، حين ناولتها إياه حتى كاد يصيحني وضحك، قال وهب: فكنت ألقى ذلك الجنّي في كل عام في المواسم، ثم فقدته، فظننت أنه مات – انتهى –.

وفي "لقط المرجان" للسيوطي: أخرج البزار عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلّى منكم بالليل فليجهر بقراءته فإن الملائكة تصلي بصلاته وإن مومني الجنّي الذين يكونون في الهوى وجيرانه معه في مسكنه يصلّون بصلاته ويستمعون بقراءته وإنه ليطرد بقراءته عن داره وعن الدور التي حوله فسّاق الجن ومرَدَة الشياطين» – انتهى –.

وفيه أيضًا سئل ابن الصلاح عن رجل يقول: إن الشيطان يقدر أن يقرأ القرآن، ويصلي هو وجنوده، فأجاب ظاهر النقول تنفي قراءتهم القرآن وقوعًا، ويلزم من ذلك انتفاء الصلاة منهم، أو منها قراءة القرآن.

وقد ورد أن الملائكة لم تعطوا فضيلة قراءة القرآن وهي حريصة لذلك على استماعه من الإنس، فأذن قراءة القرآن كرامة أكرمه الله بها الإنس، غيرَ أن المؤمنين من

الجنّ بلغنا أنهم يقرأونه -انتهى-.

وفيه أيضًا في موضع آخر قال ابن عدى في "الكامل": نا عثمان بن صالح قال: رأيت عمرو بن طلق الجنّي، فقلت له: رأيت رسول الله ﷺ، فقال: نعم، وبايعته وأسلمت وصلّيت معه الصبح، فقرأ سورة السجدة، فسجد فيها سجدتين.

قال الحافظ ابن حجر في "الإصابة": عثمان بن صالح مات سنة عشر ومائتين، فإن كان الجنّي الذي حدّثه بذلك صادقًا، فيحمل الحديث الذي في الصحيح الدالّ على أن رأس مائة عام من العام الذي مات فيه النبي ﷺ لا يبقى على وجه الأرض أحد ممن كان عليها حين المقالة المذكورة على الإنس، بخلاف الجنّ.

وقول ابن حجر في حديث عثمان: فإن كان الجنّي الذي حدّثه بذلك صدق يدل على أنه يتوقّف في رواية الجنّ؛ لأن شرط الراوي العدالة والضبط، والجن لا تعلم عدالتهم مع أنه ورد الإنذار بخروج شياطين يحدّثون الناس.

أخرج ابن عدى والبيهقي عن واثلة بن الأسقع: قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتّى يطوف إبليس في الأسواق»، ويقول: حدثني فلان بن فلان هكذا.

وأخرج الطبراني عن عبد الله بن عمرو أنّ رسول الله ﷺ قال: «يوشك أن يظهر فيكم شياطين كان سليمان بن داود أوثقها في البحر يصلّون معكم في مساجدكم ويقرأون معكم القرآن ويجادلونكم في الدين وهم الشياطين في صورة الإنسان» -انتهى-.

وفيه أيضًا في موضع آخر قال السبكي في فتاواه: إن قلت: هل تقولون: إنهم مكلّفون بالشريعة في أصل الإيمان أم في كل شيء؟ قلت: بل في كل شيء؛ لأنه إذا ثبت أن النبي ﷺ مرسل إليهم، كما هو مرسل إلى الإنس، والشريعة عامّة لزمهم جميع التكاليف التي توجد أسبابها فيهم إلا أن تقوم دليل على تخصيص بعضها، فنقول: يجب عليهم الصلاة والزكاة إن ملكوا نصابًا بشرطه والحج وصوم رمضان، وغيرها من الواجبات، ويحرم كل حرام في الشريعة بخلاف الملائكة، فلا نلتزم أن هذه التكاليف كلها ثابتة في حقهم، إذا قيل: بعموم الرسالة إليهم، بل يحتمل ذلك، ويحتمل الرسالة في البعض.

فإن قلت: لو كانت الأحكام بجملتها لازمة للجنّ، كما هي لازمة للإنس، لكانوا يتردّدون إلى النبي ﷺ حتى يتعلّموا ولم ينقل.

قلت: لا يلزم من عدم النقل عدم اجتماعهم وحضورهم مجلسه، وسماعهم كلامه من غير أن يراه المؤمنون، ويكون هو ﷺ يراهم، ولا يراهم الصحابة، وقد ورد في آثار كثيرة عن السلف أن جماعة من الجنّ كانوا يقرأون عليهم القرآن، ويتعلّمون العلم، وذلك دليل عموم الأحكام فيهم -انتهى-.

وفيه أيضًا قال ابن مصلح الحنبلي في "كتاب الفروع": الجنّ مكلّفون في الجملة، وقال أبو حامد في كتابه: الجن كالإنس في التكليف والعبادات، وقال في "النوادر": تنعقد الجماعة والجمعة بالملائكة والجنّ، وذكر أيضًا عن أبي البقاء من أصحابنا الحنبلية -انتهى-.

فرع:

إذا اجتمع إمام من الإنس، وإمام من الإنس وهما متساويان في المراتب التي يعتبر العلو فيها للإمامة، هل يقدّم إمام الإنس مقتضى القواعد؟ نعم؛ لكون الإنس أفضل من الجنّ إجماعًا.

الفصل الثاني
في حصول الجماعة بالملائكة

أما اقتداءهم بالإنس في خلواتهم وجلواتهم : فقد وردت بذلك أخبار ، وشهدت بذلك آثار ، وجزم بوقوع ذلك ، بل بحصول الجماعة ، وترتّب أحكامها أخيار ، بل ورد بكون جماعتهم أفضل من جماعة الإنس وحدهم أخبار .

فأخرج ابن أبي شيبة وأحمد في الزهد ، وأبو نعيم في " الحلية " عن كعب قال : قال إبراهيم على نبينا وعليه السلام : " يا رب ! إنني ليحزنني أني لا أرى أحدًا في الأرض يعبدك غيري ، فأنزل الله إليه ملائكة يصلّون معه ، ويكونون معه " .

وأخرج أحمد وأبو نعيم عن نوف البكالي قال : قال إبراهيم : " يا ربّ ! إنه ليس في الأرض أحد يعبدك غيري ، فأنزل الله ثلاثة آلاف ملك ، فأمّهم ثلاثة أيام " .

وأخرج سعيد بن منصور وابن أبي شيبة في " المصنّف " ، والبيهقي في " سننه " : عن سلمان الفارسي قال : " إذا كان الرجل في أرض ، فأقام الصلاة صلّى خلفه مَلَكان ، فإذا أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة ما لا يرى طرفاه يركعون بركوعه ، ويسجدون بسجوده ، ويؤمّنون على دعاءه " ، وأخرجه البيهقي بطريق آخر عن سلمان مرفوعًا .

وأخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور عن سعيد بن المسيب قال : " إذا أقام الرجل الصلاة وهو في فلاة من الأرض صلّى خلفه مَلَكان ، فإذا أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة أمثال الجبال " .

وأخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور عن مكحول قال : " من أقام الصلاة صلّى معه مَلَكان ، فإن أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة أمثال الجبال " .

وأخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور عن مكحول قال : " من أقام الصلاة صلّى معه مَلَكان ، فإن أذن وأقام صلّى سبعون مَلَكًا " ، ولفظ عبد الرزاق : " صلّى معه من الملائكة ما يملأ الأرض " .

وأخرج عبد الرزاق عن طاوس قال : " إذا صلّى الرجل فأقام صلّى معه مَلَكاه ،

وإذا أذن وأقام صلّى معه أربعة آلاف ملك، أو أربعة آلاف ألف من الملائكة".

ذكر هذه الآثار كلها جلال الدين السيوطي في كتابه "الحبائك في أخبار الملائك" إلا الأولين، فإنه ذكره في "الدر المنثور" في تفسير سورة والبقرة.

وأخرج أبو نعيم في "حلية الأولياء" في ترجمة سلمان الفارسي: نا أبو محمد بن شعيب نا عبد الله بن محمد البغوي نا عبيد الله بن محمد التيمي نا حماد بن سلمة عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان قال: "ما من مسلم يكون بقي من الأرض، فيتوضأ أو يتيمّم، ثم يؤذّن أو يقيم إلا أمّ جنودًا من الملائكة لا يرى طرفاهم -أو قال: أطرافهم-".

وأخرج عبد الرزاق عن النهدي عن سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان الرجل بأرض قيّ فحانت الصلاة فليتوضأ فإن لم يجد ماء فليتيمّم فإن أقام صلّى معه مَلكان وإن أذن وأقام صلّى خلفه جند من جنود الله ما لا يرى طرفاه»، كذا أورده الحافظ عبد العظيم المنذري في كتاب "الترغيب والترهيب"، وقال: ذكره عبد الرزاق في كتابه: عن ابن التيمي عن أبيه عن أبي عثمان النهدي عنه.

والقِيّ -بكسر القاف وتشديد الياء- هي الأرض القَفْر انتهى كلامه في بحث ما جاء في "الترغيب" في الأذان، وما جاء في فضله-.

وأخرج مالك في "الموطأ" عن يحيى بن سعيد بن سعيد بن المسيّب أنه كان يقول: "من صلّى بأرض فلاة صلّى عن يمينه مَلَك، وعن شماله مَلَك، فإن أذن أو أقام الصلاة، صلّى وراءه من الملائكة أمثال الجبال".

قال السيوطي في "طلوع الثريا بإظهار ما كان خفيًا" بعد نقله: قال بعضهم: هذا لا يقال: بالرأي، فهو مرفوع، واستدلّ السبكي به على حصول الجماعة، وفضيلتها بذلك -انتهى-.

وقال أيضًا في "تنوير الحوالك على موطأ مالك": هذا مرسل له حكم الرفع، فإن مثله لا يقال: من جهة الرأي، وقد ورد موصولا ومرفوعًا -انتهى-.

ثم ذكر رواية سعيد بن منصور وابن أبي شيبة والبيهقي عن سلمان، ورواية سعيد عن مكحول، وقد مرّ ذكرهما، ورواية النسائي، وسيأتي ذكرها.

ثم قال: قال الباجي: قوله: "صلى عن يمينه ملك، وعن شماله ملك" يحتمل أن يكونا هما الحافظين، وأن ذلك مكانهما من المكلّف في الصلاة وغيرهما، ويحتمل أن يكون هذا حكمًا يختصّ بالملائكة، وحكم الآدميين مخالف لذلك، فإنه لو صلّى معه رجلان قاما وراءه.

قال: وقوله: "فإن أذن أو أقام"، كذا في رواية يحيى بالشك، ورواية أبي مصعب وغيره: "فإن أذن وأقام"، قال: ويحتمل أن يبلغ بالملَكين درجة الجماعة، إذا كان بموضع لا يقدر عليها، وهو راغب فيها -انتهى-.

وأخرج أبو داود في "سننه" نا محمد بن عيسى نا أبو معاوية عن هلال بن ميمون عن عطاء بن يزيد عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة في جماعة تعدل خمسًا وعشرين صلاة فإذا صلاها في فلاة فأتمّ ركوعها وسجودها بلغت خمسين صلاة»، قال أبو داود وقال عبد الواحد بن زياد في هذا الحديث: «صلاة الرجل في الفلاة تضاعف على صلاته في الجماعة...» وساق الحديث -انتهى-.

قال في "فتح الودود": الظاهر أن ذلك إذا صلاها بأذان وإقامة إذ الملائكة يصلّون معه حينئذ، وجماعة الملائكة خير، فلذلك زاد الأجر -انتهى-.

وقال المنذري في "كتاب الترغيب والترهيب" في بحث الترغيب في الصلاة في الفلاة: رواه الحاكم بلفظه أبي داود، وقال: صحيح على شرطهما، وصدر الحديث عند البخاري، ورواه ابن حبان في "صحيحه" ولفظه: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته وحده بخمس وعشرين درجة فإن صلاها بأرض قيّ فأتمّ ركوعها وسجودها تكتب صلاته بخمسين درجة».

والقِيّ -بكسر القاف وتشديد الياء المثنّاة من تحت- هو الفلاة كما هو مفسّر في طريق أبي داود -انتهى-.

وأخرج النسائي من طريق داود ابن أبي هند عن أبي عثمان النهدي عن سلمان قال: قال النبي ﷺ: ... فذكره نحو رواية ابن أبي شيبة عن سلمان، كذا ذكره السيوطي في "تنوير الحوالك" بعد قوله: وقد ورد موصولا ومرفوعًا بقوله: فأخرج سعيد بن منصور في "سننه"، وابن أبي شيبة في "المصنف"، والبيهقي في "السنن" من

طريق سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال: "إذا كان الرجل بأرض قي، فأقام الصلاة صلّى خلفه ملكان، فإن أذن وأقام صلّى خلفه من الملائكة ما لا يرى طرفاه يركعون بركوعه، ويسجد بسجوده، ويؤمّنون على دعائه" ، وأخرج النسائي من طريق داود ابن أبي هند عن أبي عثمان النهدي عن سلمان قال: قال النبي ﷺ: . . . فذكره، وأخرج سعيد بن منصور عن مكحول قال: "من أقام الصلاة صلّى معه ملكان، فإن أذن وأقام صلّى خلفه سبعون ملكًا" -انتهى-.

لكني لم أجد هذه الرواية في سنن النسائي المعروف بـ "المجتبى" في هذا الوقت بعد التتبّع في أبواب الجماعة وأبواب الأذان بقصور نظري، ولا شكّ أن السيوطي حجة في النقل، فنقله سند قوي.

وأخرج البزار عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلّى منكم بالليل فليجهر بقراءته فإن الملائكة تصلّي بصلاته وإن مؤمني الجن الذين يكونون في الهوى وجيرانه معه في سكنه يصلّون بصلاته ويستمعون لقراءته وإنه ليطرد بقراءته عن داره ومن الدور التي حوله فسّاق الجن ومردة الشياطين»، كذا أورده السيوطي في "لقط المرجان".

وأخرج ابن أبي الدنيا في "كتاب التهجد"، وابن الضريس في "فضائل القرآن"، وحميد بن زنجويه في "فضائل الأعمال" عن عبادة بن الصامت قال: "إذا قام أحدكم في الليل فليجهر بقراءته، فإنه يطرد بجهره الشيطان وفسّاق الجن فإن الملائكة الذين هم في الهواء وسكّان الدار يستمعون لقراءته، ويصلّون بصلاته، فإذا مضت هذه الليلة أوصت تلك الليلة الليلة المستأنفة، فتقول: تنبيهه لساعته وكوني عليه خفيفته. فإذا حضرته الوفاة جاءه القرآن، فوقف عند رأسه، وهم يغسلونه، فإذا فرغ منه دخل القرآن حتى صار بين صدره وبين كتفه، فإذا وضع في حفرته، وجاءه منكر ونكير خرج، فصار بينه وبينهما، فيقولان. إليك عنا فإنا نريد أن نسأله، فيقول: والله ما أنا مفارقة حتى أدخله الجنة" الحديث، كذا أورده بطوله السيوطي في كتابه "شرح الصدور بشرح حال الموت والقبور"، وقال: وأخرجه العقيلي في "الضعفاء"، وابن الجوزي في "الموضوعات" من وجه آخر عنه مرفوعًا، وقالا: لا يصح -انتهى-.

وقال السيوطي أيضا في كتابه "الوجيز" الذي تعقب فيه على موضوعات ابن الجوزي حديث عبادة "إذا أقام أحدكم..." الحديث بطوله، وفيه ذكر منكر ونكير، فيه الكديمي وضاع، وداود ليس بشيء، قلت: الكديمي منه بريء، فقد أخرجه ابن أبي الدنيا في "كتاب التهجد"، وابن الضريس في "فضائل القرآن" من وجهين آخرين عن داود، وورده بطوله ونحوه من حديث معاذ أخرجه البزار -انتهى-.

وقال ابن عراق في "تنزيه الشريعة عن الأحاديث الموضوعة" بعد ذكر هذا الحديث: أخرجه أبو بكر الأنباري في "كتاب الوقف والابتداء" من حديث عبادة، ولا يصح فيه داود بن راشد الطفاوي والكديمي، وتعقب بأن الكديمي منه بريء، فقد أخرجه الخباوت في "مسنده"، وابن أبي الدنيا في "التهجد"، وابن الضريس في "فضائل القرآن"، وابن نصر في "كتاب الصلاة" كلهم من حديث داود من غير طريق الكديمي.

قلت: وداود وأخرج له أبو داود والنسائي، ووثقه ابن حبان، وأدخله ابن حجر في "التقريب" في طبقة من لم يثبت فيه ما يترك حديثه لأجله، وله شاهد من حديث معاذ بن جبل، أخرجه البزار في "مسنده" عن خالد بن معدان عن معاذ، وفيه انقطاع، قال البزار: خالد لم يسمع من معاذ -انتهى-.

فهذه آثار صريحة، وبعضها وإن كانت أسانيدها ضعيفة، فبعضها قوية دالة على حصول الجماعة بالملائكة واقتداءهم بالأئمة البشرية، وهناك أخبار دالة عليه: بعضها صريحة تركت ذكرها؛ خوفا من التطويل الموجب للملالة، فخير الكلام ما قل ودل، وبعضها وإن كانت غير صريحة، لكنها كالصريحة تركنا ذكرها؛ لكون الصريح نافيا في المقصود من غير احتياج إلى الكناية.

وقد استفيد من سرد الآثار المذكورة أمور:

الأول: أنه يستحب الأذان والإقامة للمسافر، ولمن يصلي في الصحراء والأرض القفر، أو إن كان منفردا، ويشهد له ما أخرجه أبو داود والنسائي عن عقبة بن عامر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يعجب ربك من رعى غنم في رأس شظية الجبل يؤذن بالصلاة ويصلي، فيقول الله: انظروا إلى عبدي هذا يؤذن ويقيم للصلاة يخاف مني، قد غفرت لعبدي وأدخلته الجنة، وفي الباب أخبار أخر مبسوطة في مواضعها، وليس هذا

... سفيها.

والثاني: استحباب الجهر بالقراءة في الصلاة الجهرية والصلوات الليلية للمنفرد، ... إذا صلى بالأذان والإقامة.

والثالث: تضاعف الصلاة في الفلاة إذا صلى بالأذان والإقامة على الصلاة في المساجد بالجماعة، وحديث أبي داود نص فيه وإسناده جيد. قاله العيني في "البناية شرح الهداية"، وقال المنذري في "كتاب الترغيب والترهيب": ذهب بعض العلماء إلى تفضيل الصلاة في الفلاة على الصلاة في الجماعة -انتهى-.

ثم ذكر في معرض استناده حديث أبي داود، وحديث عبد الرزاق عن سلمان، وحديث النسائي عن عقبة في الأذان على شظية الجبل، وقد مرّ ذكرها، وحديث أبي يعلى عن أنس مرفوعًا من بقعة يذكر عليها بصلاة، أو يذكر إلا استبشرت بذلك إلى منتهاها إلى سبع أرضين، وفخرت على ما حولها من البقاع، وما من عبد يقدم بفلاة من الأرض يريد الصلاة إلا تزخرفت له الأرض.

والرابع: وهو الأمر الذي نحن بصدده أن الجماعة تحصل بالملائكة.

وقال السيوطي في "الحبائك في أخبار الملائك": ذكر السبكي في "الحلبيات": أن الجماعة تحصل بالملائكة كما تحصل من بني آدم، قال: وبعد أن قلت: ذلك بحثًا رأيته ...

... في "فتاوى الحناطي" من أصحابنا أن من صلى في فضاء من الأرض بأذان وإقامة، وكان منفردًا، ثم حلف أنه صلى بالجماعة، هل يحنث؟

أجاب بأنه يكون بارًا في يمينه، ولا كفارة عليه؛ لما روي أن النبي ﷺ قال: «كل من أذن وأقام في فضاء من الأرض وصلى وحده صلت الملائكة خلفه صفوفًا»، فإذا حلف على هذا المعنى فلا يحنث، قال السبكي: ويبتني على ذلك أن من ترك الجماعة بغير عذر، وقلنا: بأنه فرض عين، فصلاة الملائكة إن قلنا: إنها كصلاة الآدميين، وإنها تصير بالجماعة، فقد يقال: إنها تكفي لسقوط القضاء -انتهى-.

وفي الفروع من كتب الحنابلة قال في "النوادر": تنعقد الجمعة والجماعة بالملائكة ومسلمي الجنّ -انتهى كلام السيوطي-.

وقال السيوطي أيضًا في "تنوير الحوالك على موطأ مالك" تحت أثر سعيد بن المسيب في "فتاوى الحناطي" من أصحابنا: لو حلف من صلّى في فضاء من الأرض منفردًا بأذان وإقامة أنه صلّى بالجماعة كان بارًا في يمينه، ولا كفّارة عليه، واستدل بحديث سلمان، ووافقه السبكي في "الحلبيات"، واستدل به، وبحديث "الموطأ" -انتهى-.

وقال محمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي في "شرح الموطأ" بعد نقله: فيه نظر، فإن الإيمان مبنية على العرف -انتهى-.

وفي "الأشباه والنظائر" لابن نجيم الحنفي في بحث أحكام الجانّ بعد ذكر انعقاد الجماعة بالجن: ونظير ذلك ما ذكره السبكي أن الجماعة تحصل بالملائكة، وفرع على ذلك أنه لو صلّى بأذان وإقامة منفردًا، ثم حلف أنه صلّى بالجماعة لم يحنث -انتهى-.

قال ابن عابدين الشامي الحنفي في "ردّ المحتار على الدر المختار" بعد نقله: أقول: ما نقله السبكي مأخوذ من حديث: «إن المسافر إذا أذن وأقام صلى خلفه من جنود الملائكة ما لا يرى طرفاه»، رواه عبد الرزاق، ومقتضاه وجوب الجهر عليه، لكن قدمنا في باب الأذان التصريح عن "التاتارخانية" بأن حكمه حكم المنفرد في الجهر والمخافتة، وبه يعلم أنه يحنث بحلفه عندنا، لا سيما والأيمان مبنية على العرف عندنا، وهو منفرد عرفًا وشرعًا، وإلا لأخذ أحكام الإمام، على أنه مرّ في الفصل السابق أنه لا يلزمه الجهر إلا إذا نوى الإمامة، وكذا مرّ في شروط الصلاة أنه لا يحنث في لا يؤمّ أحدًا ما لم ينو الإمامة، وليس في الحديث التصريح بالاقتداء به، وإن كان المراد ذلك، فلعل انعقاد الجماعة بالجن والملك، إنما يستلزم أحكامها إذا كانوا على صورة ظاهرة، ولهذا لو جامع جني امرأة، ووجدت لذة لا يلزمها الاغتسال، كما في "الخانية" إلا إذا أنزلت، كما في "الفتح"، أو جاءنا على صورة آدمي، كما في "الحلبة"، وكذا يقال: في إمامة الجني -انتهى كلام ابن عابدين-.

أقول: فيه أنظار:

أما أوّلا: ففي قوله: مقتضاه وجوب الجهر عليه، فإن وجوب الجهر إنما هو إذا علم قطعًا أنهم يصلّون مقتدين به بحسب الظاهر، وليس كذلك، فليس كل رجل يرى مَلَكًا،

ولا كل إمام يعلم ذلك قطعًا .

وأما ثانيًا : ففي قوله : وبه يعلم أنه يحنث بحلفه عندنا ، فإنه ينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم ينو شيئًا ، أو نوى جماعة عرفية ، وأما إذا أراد مطلق الجماعة ، ولو جماعة الملائكة يكون بارًا بشهادة الصادق المصدوق ﷺ .

وأما ثالثًا : ففي قوله : وهو منفرد عرفًا وشرعًا ، فإنه وإن صح انفراده عرفًا ، لكنه ليس بمنفرد شرعًا بشهادة الأخبار الواردة فيه .

وأما رابعًا : ففي قوله : وإلا لأخذ أحكام الإمام ، فإن أخذه أحكام الإمام إذا علم إمامته قطعًا ، وإذ ليس فليس .

وأما خامسًا : ففي قوله : ليس في الحديث التصريح بالاقتداء به ، فإن اللفظ الذي ذكره ، وإن لم يكن مصرحًا به ، لكن الألفاظ الأخر مصرحة به على ما مرّ ذكرها .

وأما سادسًا : ففي قوله : فلعل انعقاد الجماعة بالجن . . . إلخ ، فإن هذا أمر ليس فيه محل ليت ولعل ، فإن أحكام الجماعة من وجوب الجهر وغيره ثبتت شرعًا بما إذا تحققت الإمامة ظاهرًا ، فإذا اقتدى الملك أو الجن على صورة آدمي ، أو على صورته ، ورآه الإمام بفضل الله وقوته تجب لوازم الجماعة ، وإلا فلا ، وهو لا يستلزم أن لا يتحقق الجماعة هناك مطلقًا ، وينتفي إطلاق الإمامة رأسًا .

وأما سابعًا : ففي قوله : ولهذا لو جامع جني امرأة . . . إلخ ، فإنه بحث متوقف فيه ، وتفصيل ذلك أن مسألة وطء الجني للإنسية قد وقع في وضعها نوع اختلاف .

ففي بعض الكتب وضع في حالة النوم ، كما في فتاوى قاضي خان : امرأة قالت : معي جني يأتيني في النوم مرارًا ، وأجد في نفسي ما أجد لو جامعني زوجي لا غسل عليها -انتهى- .

وقال الحموي في حواشي الأشباه : يفهم منه أنها لو قالت : يأتيني في اليقظة بها تجب عليها الغسل بالإيلاج وإن لم تنزل ؛ لأنه لا يأتيها إلا في صورة آدمي ، فليحرر -انتهى- .

وفيه ما لا يخفى ، فإن انحصار إتيانه في حالة اليقظة في صورة آدمي ممنوع ، فإن رؤية الجن على صورتهم ، أو على صورة غير الآدمي ممكن ، بل متحقق ، وهي بعضها

وضع في حالة اليقظة، كما في "الظهيرية" و"الخلاصة" وغيرهما: امرأة قالت: معي جنّي يأتيني في اليوم مرارًا، أو أجد في نفسي ما أجد إذا جامعني زوجي لا غسلَ عليها -انتهى-.

وقد وضع ابن الهمام في "فتح القدير" المسألة في حالة النوم، وقيّدها بقوله: لا يخفى أنه مقيّد بما إذا لم ترَ الماء، فإن رأته صريحًا وجب الغسل كأنه احتلام، وقد اغترّ صاحب "تنوير الأبصار" بإطلاق عبارات بعض الكتب، فقيد الحشفة في بحث موجبات الغسل بالآدمي، حيث قال: وإيلاج حشفة آدمي، وقال في شرحه "منح الغفار": احترز بالقيد الأول عن الجنّي لما في "المحيط": لو قالت امرأة: معي جنّي يأتيني فأجد في نفسي ما أجد إذا جامع زوجي لا غسل عليها -انتهى-.

ولا يخفى عليك ما فيه، فإن عبارة "المحيط" ونحوها إن كانت محمولة على حالة النوم، فحكم عدم وجوب الغسل صحيح، لكن مع القيد الذي ذكره ابن الهمام، لكنه لا يقتضي تقييد الحشفة بالآدمي، فإن الكلام هناك في اليقظة، لا في المنام وإن كانت محمولة على حالة اليقظة، فقد قيدها ابن أمير حاجّ في "حلية المحلي بها": إذا لم يظهر في صورة آدمي، أما إذا ظهر في صورة آدمي وجب الغسل، ومع قطع النظر عنه عدم وجوب الغسل وإن لم يظهر في صورة آدمي بعد تحقّقها أنه يجامعها في اليقظة مما لا وجه له.

ولذا قال أبو المعالي الحنبلي في "شرح هداية أبي الخطاب الحنبلي" على ما نقله الشبلي: امرأة قالت: إن جنيًا يأتيني كما يأتي الرجل المرأة، هل يجب عليها الغسل؟ قال بعض الحنفية: لا غسل عليها لانعدام سببها، وهو الإيلاج، والاحتلام فهو كالمنام بغير إنزال.

قلت: وفي ما قاله: نظر؛ لأنها إذا كانت تعرفها أنه يجامعها كالرجل، فكيف يقول: لا إيلاج ولا احتلام، وإذا انعدم السبب وهو الإيلاج أو الاحتلام، فكيف يوجد الجماع؟ -انتهى-.

وكذا بحث فيه صاحب "البحر الرائق" بقوله: قد يقال: ينبغي وجوب الغسل بغير إنزال لوجود الإيلاج؛ لأنها تعرف أنه يجامعها، كما لا يخفى -انتهى-.

وبالجملة فالقول: بأنه لا يجب الغسل بوطء الجنّي في اليقظة إلا إذا أنزلت، أو ظهر في صورة آدمي مما لا يعلم وجهه.

وأما ثامنًا: ففي قوله: وكذا يقال: في إمامة الجنّي فإنه يفيد أن إمامته إنما تصحّ إذا ظهر بصورة آدمي، وهذا مما لا يظهر وجهه، فإن الجنّي مكلّف بأحكام الشريعة، سواء تصور بصورة آدمي أو لا -فافهم- فإن المقام مما يعرف وينكر ولا تسرع في الردّ والقبول، فإنه أمر منكر.

تنبيه:

صلاة الملائكة حالة اقتداءهم، هل هي كصلاة الآدميين في الأفعال والأقوال؟ الظاهر نعم في الأفعال؛ لأن شأن المأموم أن يتبع أمامه فيما يفعله، وإلا فهو ليس بمأموم، وأما موافقة الأذكار فليس بضروري، فيحتمل أنهم يسبحون في الركوع والسجود بتسبيحاتنا، ويتشهدون بتشهّدنا أو بغيرها، وأما توافقهم في الركوع والسجود والقيام والقعود فأمر ظاهر، وظاهر ما مر ذكره، عن ابن الصلاح: أن الملائكة لم يعطوا فضيلة قراءة القرآن مطلقًا، بل استماعه فقط.

لكن قال السيوطي في تفسيره "الدرّ المنثور": أخرج أبو عبيد عن أبي المنهال سيار بن سلامة أن عمر بن الخطاب سقط عليه رجل من المهاجرين، وعمر يتهجّد بالليل يقرأ بفاتحة الكتاب لا يزيد عليها ويكبّر ويسبّح، ثم يركع ويسجد، فلما أصبح الرجل، ذكر ذلك لعمر، فقال عمر: لأمك الويل أليست تلك صلاة الملائكة.

قلت: فيه أن الملائكة أذن لهم في قراءة الفاتحة فقط، فقد ذكر ابن الصلاح أن قراءة القرآن خصيصة، أوتيها البشر دون الملائكة، وإنهم حريصون على سماعه من الإنس -انتهى-.

وأما اقتداء الإنس بالملائكة: فالأصل فيه حديث إمامة جبريل للنبي ﷺ في يومين، وهو حديث روي بطرق متعددة في كتب معتمدة: في بعضها أن النبي ﷺ مع أصحابه اقتدى به، وفي بعضها أنه اقتدى به، وأصحابه اقتدى به ﷺ.

واختلفت الروايات في أول صلاة صلاها جبريل بهم: ففي بعضها أنه صلاة

الصبح صبيحة ليلة المعراج، وفي بعضها - وهو الأصح - أنه صلاة الظهر من يوم المعراج، وكانت إمامته إلى صلاة الصبح من اليوم الثالث.

وقد بسط طرقه واختلافه ابن عبد البر في "الاستذكار" و "التمهيد شرح الموطأ"، والعيني في "البناية شرح الهداية" و "عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، والزيلعي في "نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية"، وابن حجر في "الدراية لتخريج أحاديث الهداية"، وفي "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الوجيز" للرافعي الكبير وغيرهم.

وخلاصة كلامهم أن قصة إمامة جبريل رويت عن جماعة من الصحابة بطرق مختلفة: منهم جابر بن عبد الله قال: "جاء جبريل إلى رسول الله ﷺ حين مالت الشمس، فقال: قم يا محمد! فصلِّ فصلَّى الظهر حين مالت الشمس، ثم مكث حتى إذا كان فيء الرجل مثله جاءه للعصر، فقال: قم يا محمد! فصلِّ العصر، ثم مكث حتى إذا غابت الشمس جاءه، فقال: قم فصلِّ المغرب، فقام فصلاها، ثم مكث حتى إذا غاب الشفق جاءه، فقال: قم فصلِّ العشاء، فقام فصلاها، ثم جاءه حين سطع الفجر، فقال: قم يا محمد! فصلِّ الصبح، ثم جاءه من الغداة حين كان فيء الرجل مثله، فقال: قم يا محمد! فصلِّ الظهر، ثم جاءه حين صار ظلّ كل شيء مثليه، فقال: قم يا محمد! فصلِّ العصر، ثم جاءه للمغرب حين غابت الشمس، فقال: قم يا محمد! فصلِّ المغرب، ثم جاءه للعشاء حين ذهب ثلث الليل الأول، فقال: يا محمد! فصلِّ العشاء، ثم جاءه الصبح حين أسفر جدًا، فقال: قم يا محمد! فصلِّ الصبح، ثم قال: ما بين هذين وقت كله"، أخرجه النسائي من حديث برد عن عطاء، ومن حديث وهب بن كيسان كلاهما عن جابر، وأحمد والترمذي وابن حبان وإسحاق من طريق وهب، وقال الترمذي: قال محمد: حديث جابر أصح شيء في المواقيت، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

ومنهم ابن عباس قال: قال النبي ﷺ: «أتاني جبريل عند باب البيت مرتين فصلّى بي الظهر حين زالت الشمس...» الحديث، وفي آخره «ثم التفت إليّ جبريل وقال هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت ما بين هذين»، أخرجه الشافعي وأحمد وأبو داود

الترمذي وابن خزيمة والدارقطني والحاكم وعبد الرزاق وابن أبي شيبة، وصحّحه أبو بكر بن العربي وابن عبد البر، وفي إسناده عبد الرحمن بن الحارث بن عياش مختلف فيه، وثّقه ابن سعد وابن حبان، وتوبع في رواية عبد الرزاق، وهي متابعة حسنة، أخرجه البيهقي والطحاوي في "مشكل الآثار" ونحوه.

ومنهم ابن عمر أخرج حديثه الدارقطني بإسناد حسن، وابن حبان في الضعفاء من طريق آخر فيها محبوب بن الجهم وهو ضعيف، قال ابن حجر: وفيه من النكارة ابتداءه بالفجر، والصحيح خلافه.

ومنهم أبو هريرة أخرج حديثه النسائي بإسناد حسن والترمذي، وفيه أن للمغرب وقتين، ونقل عن البخاري أنه خطأ، والحاكم وقال: صحيح الإسناد والبزار.

ومنهم أبو مسعود الأنصاري أخرج حديثه إسحاق بن راهويه والبيهقي في "الدلائل" نحو حديث ابن عباس والطبراني وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان، وهو في "الصحيحين" من غير تفصيل الأوقات.

ومنهم عمرو بن حزم حديثه عند عبد الرزاق وإسحاق بن راهويه، ومنهم أبو سعيد الخدري أخرجه حديثه أحمد في "مسنده"، والطحاوي في "شرح معاني الآثار"، ومنهم أنس أخرج حديثه الدارقطني وابن السكن في "صحيحه"، والاسماعيلي في "معجمه"، ومنهم أبو موسى الأشعري وبريدة وعبد الله بن عمرو، وحديثهم في "صحيح مسلم".

وفي الباب آثار أخر مرسلة موصولة في "موطأ مالك"، و "مراسيل أبي داود"، و "تاريخ ابن خيثمة" وغيرهم، وقد استشكل حديث إمامة جبريل على قواعد أصحابنا الحنفية حيث قالوا: إنه لا يجوز الاقتداء بالملك؛ لأنه غير مأمور فهو متنفّل، ولا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفّل؛ لحديث: «الإمام ضامن» وغيره.

والمشهور في الجواب عنه في كتب أصحابنا أمران: الأول: أن إمامة جبريل كانت لخصوص التعليم، فجوزت اختصاصًا بالنبي ﷺ، وفيه أنه ورد في بعض الطرق أن أصحاب النبي ﷺ أيضًا كانوا مقتدين معه بجبريل، فأنّى يصح حكم الخصوصية.

والثاني: أنه يحتمل أنه ﷺ أعاد تلك الصلوات التي صلّى خلف جبريل، وفيه أن

مجرد الاحتمال غير مسموع في الأمور المنقولة.

والأولى في الجواب أن يقال: لما أمر جبريل لإمامة النبي ﷺ وأداء الصلوات في أوقاتها معه صار مكلّفًا بها، ولم يبقَ متنفلا.

قال العيني في "البناية شرح الهداية": ثم إن الشافعية استدلوا بحديث إمامة جبريل لصحة إمامة المتنفّل المفترض، وقالوا: إن جبريل كان متنفلا معلّمًا، والنبي ﷺ مفترض.

قلنا: هذه دعوى فمن أين لهم أنه كان متنفّلا، أما كونه معلّمًا فبيّن، قالوا: لا تكليف على ملك في هذه الشريعة، وإنما هو على الجن والإنس.

قلنا: هذا لا يعلم عقلا، وإنما علم بالشرع، وجبريل مأمور بالإمامة للنبي ﷺ، ولم يؤمر غيره من الملائكة، فلما خصّ بالإمامة، جاز أن يخصّ بالفرضية.

وروى في حديث أبي مسعود في "الصحيحين" قال: بهذا أمرت -بضم التاء وفتحها- أما الفتح فظاهر، وأما الضم فيدلّ على أن جبريل كان مأمورًا، ولكن لم يعلم كيفية أمر الله له، هل قال له: بلغ قولا أو فعلا، أو كيف شئت، ولا يقال: إنه أمره أن يبلغه قولا، ويبلغه فعلا؛ لأنه حينئذٍ يكون مخالفًا غير ممتثل -انتهى كلامه-.

تنبيه:

اقتداء النبي ﷺ بجبريل لا يتوهّم منه أن جبريل أفضل من النبي ﷺ بناء على أن الأحقّ بالإمامة هو الأفضل، وذلك لأنه كان لخصوص التعليم، وهذا كما اقتدى رسول الله ﷺ في بعض صلواته بعبد الرحمن بن عوف وأبي بكر الصديق لضرورة لحقت به، فهل يقال: إنهما أفضل منه كلا، ورسول الله ﷺ سيد الخلائق أجمعين عليه وعلى آله صلوات ربّه إلى يوم الدين.

وليكن هذا اختتام الكلام والحمد لله على الإتمام، وكان ذلك يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من المحرم من السنة الخامسة والتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة على صاحبها أفضل الصلوات وأزكى تحية، وقد حصل بهذا التأليف وفاء ما وعدته في تعليقات "الهداية"، ولله الحمد على البداية والنهاية.

تمت

فهرس الموضوعات

للإمام المحدث الفقيه الشيخ محمد عبد الحي اللكنوي الهندي
ولد سنة ١٢٦٤هـ وتوفي سنة ١٣٠٤هـ
رحمه الله تعالى

اعتنى بجمعه وتقديمه وتخريجه

نعيم أشرف نور أحمد

الطبعة الأولى : .... ١٤١٩ هـ

الصف والطبع والإخراج : .... بإدارة القرآن كراتشي

اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/ ٤٣٧ كاردن ايست كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف : ٧٢١٦٤٨٨ فاكس : ٠٠٩٢٢١-٧٢٢٣٦٨٨

E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس

حمداً لمن خلق الأرضين والسموات، وقسّمها على سبع طبقات، وشكراً لمن جعلها مسكنًا للجن والإنس، والملائكة وغيرها من المخلوقات، أشهد أنه لا إله إلا هو، وحده لا شريك له، تعالى عن الجنس والجهات، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، سيد ولد آدم، أفضل المخلوقات صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم أفضل صلوات وأزكى تحيات.

وبعد: فيقول من لا صنع له إلا اكتساب الخطيئات، ولا حرفة له إلا اقتراف السيئات، الراجي عفو ربه ذي الفضل والهبات أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي وطنًا، الحنفي مذهبًا، الأنصاري الأيوبي نسبًا ابن البحر الذخّار الغيث المدرار، مولانا الحافظ محمد عبد الحليم -أدخله الله في دار النعيم- هذه رسالة نافعة وعجالة كافية في تحقيق أثر ابن عباس رضي الله عنه، ووقاه من كل بأس الوارد في تفسير قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ سبع أرضين، في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، مسمّاة بـ:

«زجر الناس على إنكار أثر ابن عباس»

سلكت فيه مسلكًا متوسطًا، متجنبًا عن إفراط فرقة، وتفريط فرقة، فإن فرقة سعت في إبطال الأثر المذكور، وحكمت عليه بالضعف والوضع ونحو ذلك من أباطيل الأمور، وفرقة مالت إلى تقويته من حيث الإسناد، وفسره بتفسير أدّى إلى الفساد، وأنا لست براض لا بهذا ولا بذلك، بل اخترت الطريق الوسط فيما هنالك، وقد كتبت قبل

هذا في هذا الباب رسالة سمّيتها بـ " الآيات البيّنات على وجود الأنبياء في الطبقات " ، وأخرى مسمّاة بـ " دافع الوسواس في أثر ابن عباس " ، وكلاهما باللسان الهندية ، وهذه رسالة ثالثة بلغة أهل الجنة العربية ، ومرتبة على بابين هما لتحقيق المقاصد كالأصلين ، والله أسأل أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم ، إنه ذو الفضل العميم .

الباب الأول
في ذكر من تكلم على الأثر المذكور مع ما عليه

اعلم أن أبناء الزمان قد بالغوا في عدم قبول الأثر المذكور، ووجهوه بوجوه كل منها كهباء منثور، فقال البعض: سند هذا الأثر مجروح، وفي رواته من هو مقدوح.

أقول: رواته ثقات على الرأي الصحيح، وصحح سنده جمع من أرباب التصحيح، وسكت عليه جمع من أصحاب الترجيح، فعدم قبوله رأي غير نجيح، ففي "مستدرك الحافظ أبي عبد الله الحاكم": حدثنا أحمد بن يعقوب الثقفي نا عبيد بن غنام، نا علي بن حكيم نا شريك عن عطاء عن أبي الضحى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال: سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، هذا حديث صحيح الإسناد.

حدثنا عبيد الله نا إبراهيم بن الحسين نا آدم نا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس قال: "في كل أرض نحو إبراهيم"، هذا حديث على شرط البخاري ومسلم -انتهى-.

وفي "الدر المنثور" للسيوطي: أخرج ابن أبي حاتم، والحاكم وصححه، والبيهقي في "شعب الإيمان"، وفي كتاب الأسماء والصفات من طريق أبي الضحى عن ابن عباس: سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، قال البيهقي: إسناده صحيح، لكنه شاذ بمرة لا أعلم لأبي الضحى متابعًا عليه -انتهى-.

وفي "أجوبة للأسئلة" للزرقاني: السؤال الخامس والسادس والأربعون:

هل الأرض سبع طبقات، كالسماء، وهل فيهن خلق الله؟.

الجواب: قال الله: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾، وقال في آية أخرى. ﴿ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقًا﴾ فأفاد أن طباقًا في الآية الأولى مراد، وإن لم يذكر، فيكون المثلية في الأرض كذلك.

قال ابن حجر: ويدل له ما رواه ابن جرير عن ابن عباس في: ﴿ومن الأرض مثلن﴾ قال: في كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض، هكذا أخرجه مختصرًا، وإسناده صحيح، وأخرجه الحاكم والبيهقي مطولا، وأوله سبع أرضين، في كل أرض آدم كآدمكم، ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيمكم، وعيسى كعيسكم، ونبي كنبيكم، قال البيهقي: إسناده صحيح إلا أنه شاذ بمرة -انتهى-.

وفي "آكام المرجان في أحكام الجان" للقاضي بدر الدين الشبلي الحنفي تلميذ الذهبي والمزي في باب السادس عشر: جمهور العلماء خلفًا وسلفًا على أنه لم يكن من الجن قط رسول، وقال ابن جرير: حدثنا ابن حميد نا يحيى ابن واضح، نا عبيد بن سليمان قال: سئل الضحاك عن الجن هل كان فيهم من نبي قبل أن يبعث النبي ﷺ، فقال: ألم تسمع إلى قول الله ﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي﴾ يعني بذلك رسلا من الإنس ورسلا من الجن، وقال ابن حزم: لم يبعث على الجن نبي من الإنس البتة قبل نبينا ﷺ، وكان النبي يبعث إلى قومه، قال: وباليقين ندري أنهم قد أنذروا، فصح أنهم جاءهم أنبياء منهم.

قلت: ويدل على ما قاله الضحاك ما رواه الحاكم، فقال: حدثنا أحمد بن يعقوب الثقفي نا عبيد بن غنام نا علي بن حكيم نا شريك عن عطاء بن السائب عن أبي الضحى عن ابن عباس، قال: ومن الأرض مثلهن سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم، وآدم كآدمكم، ونوح كنوح، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، قال شيخنا الذهبي: إسناده حسن.

قلت: وله شاهد، قال الحاكم: نا عبد الله بن الحسن نا إبراهيم بن الحسين نا آدم نا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾ قال: في كل أرض نحو إبراهيم، قال شيخنا الذهبي:

هذا حديث على شرط البخاري ومسلم، ورجاله أئمة -انتهى-.

وفي تفسير العماد بن كثير قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ أي سبعا أيضًا، كما ثبت في "الصحيحين" من ظلم قيد شبر من الأرض، طوّقه الله من سبع أرضين، ومن حمل على سبعة أقاليم فقد بعد النجعة، فأغرق في النزع، وخالف القرآن والحديث بلا مستند، وقد تقدم في سورة الحديد عند قوله: ﴿هو الأول والآخر﴾، ذكر أرضين السبع، وبُعد ما بينهن وكثافة كل واحد منهن خمسمائة عام، وهكذا قال ابن مسعود وغيره.

وكذا الحديث الآخر: ما السموات السبع وما فيهن وما بينهن في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وقال ابن جرير: نا عمرو بن علي نا وكيع عن الأعمش عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال: لو حدثتكم بتفسيرها لكفرتم، وكفركم تكذيبكم بها.

ونا ابن حميد نا يعقوب بن عبد الله بن سعد القمي الأشعري عن جعفر بن أبي المغيرة الخزاعي عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: ومن الأرض مثلهن، فقال: ما يؤمنك إن أخبرك بها فتكفر.

وقال ابن جرير: نا عمرو بن علي ومحمد بن المثنى نا محمد بن جعفر نا شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس في هذه الآية قال: في كل أرض مثل إبراهيم ونحو ما على الأرض من الخلق، وقد روى البيهقي في كتاب الأسماء والصفات هذا الأثر عن ابن عباس أبسط من هذا السياق، فقال: نا أبو عبد الله الحافظ نا أحمد بن يعقوب نا عبيد الله بن غنام النخعي نا علي بن حكيم نا شريك عن عطاء بن السائب عن أبي الضحى عن ابن عباس أنه قال: «ومن الأرض مثلهن سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدمكم ونوح كنوح وإبراهيم كإبراهيم وعيسى كعيسى»، ثم رواه البيهقي من حديث شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس قال: «في كل أرض نحو إبراهيم»، ثم قال البيهقي: إسناد هذا عن ابن عباس صحيح، وهو شاذ بمرة، لا أعلم لأبي الضحى عليه متابعًا، والله أعلم -انتهى-.

وفي تفسير محمد بن علي الشوكاني المسمّى بـ "فتح القدير": الله الذي خلق سبع

سماوات ومن الأرض مثلهن ، أي وخلق من الأرض مثلهن ، يعني سبعًا ، وقد اختلف في كيفية طبقات الأرض ، قال القرطبي في تفسيره : اختلف فيهن على قولين : أحدهما وهو قول الجمهور على سبع أرضين طباقًا بعضهم فوق بعض ، بين كل أرض وأرض مسافة كما بين السماء والأرض ، وفي كل أرض سكان من خلق الله .

وقال الضحاك : إنها مطبقة بعضها على بعض من غير فتوق بخلاف السماوات ، والأول أصح ؛ لأن الأخبار دالة عليه في الترمذي والنسائي وغيرهما .

يتنزل الأمر بينهن ، الأمر : الوحي ، وقال مجاهد : يتنزل الأمر من السموات السبع إلى الأرضين السبع ، وقال الحسن : بين كل سماء وبين الأرض .

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال له رجل : الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن ، فقال ابن عباس : ما يؤمنك إن أخبر بها فتكفر ، وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم والحاكم والبيهقي في الشعب من طريق أبي الضحى عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال : سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم ، وآدم كآدمكم ، ونوح كنوح ، وإبراهيم كإبراهيم ، وعيسى كعيسى ، قال البيهقي : هذا إسناد صحيح ، وهو شاذ بمرة لا أعلم لأبي الضحى عليه متابعًا -انتهى- .

في تخريج أحاديث "شرح المواقف" للسيوطي : روى الحاكم في "المستدرك" عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ قال : سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدمكم ، ونوح كنوح ، وإبراهيم كإبراهيم ، وعيسى كعيسى ، وقال صحيح -انتهى- .

وفي "فتح الباري" للحافظ ابن حجر العسقلاني : قال الداودي في قوله تعالى : ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ دلالة على الأرضين بعضها فوق بعض ، ونقل عن بعض المتكلمين أن المثلية في العدد خاصة ، وأن السبع متجاورة ، وحكى ابن التين عن بعضهم أن الأرض واحدة ، قال : وهو مردود بالقرآن والسنة .

قلت : أوله القول بالتجاوز وإلا فيصير صريحًا في المخالفة ، ويدل للقول الظاهر ما رواه ابن جرير من طريق شعبة عن عمرو بن مرة عن أبي الضحى عن ابن عباس في

قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ قال: في كل أرض مثل إبراهيم ونحوه ما على الأرض من الخلق، هكذا أخرجه مختصراً، وإسناده صحيح، أخرجه البيهقي من طريق عطاء عن أبي الضحى مطولا وأوله: سبع أرضين في كل أرض آدم كآدمكم، ونوح كنوحكم، وإبراهيم كإبراهيم، وعيسى كعيسى، ونبي كنبيكم، قال البيهقي: إسناده صحيح إلا أنه شاذ، وظاهر قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ يرد على أهل الهيئة في قولهم: إن لا مسافة بين كل أرض وأرض وقد روى أحمد والترمذي من حديث أبي هريرة مرفوعًا: «إن بين كل سماء وسماء خمسمائة عام وإن بين كل أرض أرض خمسمائة عام»، وأخرجه إسحاق بن راهويه والبزار من حديث أبي ذر نحوه -انتهى ملخصًا-.

فانظر إلى كلام هؤلاء الأجلة يظهر لك منه للأثر المذكورة قوة، فإنه روى مختصراً ومطولا، وأحدهما يشهد الآخر، ويؤيده تأييدًا، أما المختصر فقال الحاكم فيه: هذا حديث على شرط البخاري ومسلم، ووافقه الذهبي، وحكم على إسناده بالصحة العسقلاني، وسكت عليه الشبلي والزرقاني، وأما المطول فحكم الحاكم على إسناده بالصحة، ووافقه الذهبي، إلا أن أعلاه بالشذوذ، وستعرف أنه هنا ليس بعلة قادحة، وسكت على ذلك السيوطي، وحكم عليه الذهبي بالحسن، وسكت عليه الشبلي، وكذا السيوطي في كتابه "لقط المرجان في أخبار الجان"، ومما يشهد بكون قابلا للاحتجاج أن العسقلاني والشبلي والسيوطي ذكروه في معرض الاحتجاج، فليعلم ذلك.

فإن قلت: قد صرّح جمع من المحدثين أن لا يعتبر بتصحيح الحاكم وحده؛ لكونه من المتساهلين، فكم من حديث ضعيف صحّحه وكم من حديث موضوع أخرجه؟

قلت: هب ولكن قد وافقه في تصحيحه البيهقي والذهبي، وكفاك بهما قدوة وثقة.

فإن قال قائل: لم يصححه الذهبي بل حسّنه، وكم من فرق بين الحسن والصحيح.

قلنا له: هذا فرق قد شغف به المتأخرون، وأما المتقدمون فكثير منهم لم يفرقوا بينه وبينه فرق تباين، بل عمّموا التصحيح، وهو ظاهر صنيع الحاكم في كتبه، كما ذكره السيوطي في "تدريب الراوي شرح تقريب النواوي" وغيره في غيره، فإذًا لا منافاة بين

تصحيح الحاكم والبيهقي وتحسين الذهبي، وبالجملة الحاكم ليس بمتفرد في الحكم بالصحة حتى يكون في الحكم به وقفة، بل قد وافقه غيره، وسار سيره.

فإن قلت: كيف يكون الأثر المطول صحيحًا وفي رواته عطاء بن السائب، وقد ذكروا أنه صار مختلطًا، وذكر يحيى بن معين على ما نقله النووي في "شرح صحيح مسلم": أن جميع من روى عن عطاء روى عنه في حالة الاختلاط إلا شعبة وسفيان، ومن المعلوم عند أرباب الشأن أن من روى عن المختلط بعد اختلاطه لا يحتج بروايته، فيكف تكون رواية شريك عنه مما يعول عليه؟

قلت: ما ذكره النووي عن يحيى إنما هو بحسب تتبعه، وإلا فقد ذكر جماعة من المحدثين في كتبهم أن غير شعبة وسفيان أيضًا روى عنه قبل اختلاطه، قال الحافظ عبد العظيم المنذري في "كتاب الترغيب والترهيب": عطاء بن السائب الثقفي قال أحمد: ثقة ورجل صالح من سمع منه قديمًا كان صحيحًا، ومن سمع منه حديثًا لم يكن شيء، ورواية شعبة والثوري وحماد بن زيد عن جيدة -انتهى-.

وذكر الحافظ ابن حجر في "تهذيب التهذيب" ومقدمة "فتح الباري": أن ممن روى عنه قبل اختلاط زهير وزائدة وشعبة وحماد بن زيد وأيوب وغيرهم، ونقل بعضهم عن "تهذيب الكمال" للمزي من سمع منه قديمًا قبل أن يتغير شعبة وشريك وحماد، فظهر بهذ أن اختلاط السائب لا يقدح في الاحتجاج، ومن ثم لم يعله أحد من المحدثين حتى الذهبي الذي ضعّف في انتقاد ما تساهل فيه الحاكم كتابًا به، بل كلهم ذكروه في معرض الاحتجاج، على أنه لو سلم أن شريكًا ليس من الرواة المتقدمين، فلا قدح أيضًا عند المصنفين، لكونه رواية ابن جرير المختصرة شاهدًا صحيحًا، والحديث بوجود شاهدة يكون قويًا.

فإن قلت: ذكر بعضهم عن حاشية المدارك لملا إله داد: أما ما نقل عن ابن عباس أن في كل أرض فهو من رواية الواقدي الكذّاب الواضع للحديث انتهى- فما الجواب عنه؟

قلت: طرقه التي نقلها ابن حجر والشبلي والسيوطي وحكم عليها بالصحة أو الحسن الحاكم والبيهقي والذهبي ليس فيها الواقدي، فإن كان هو في طريق آخر من طرقه

فلا يقدح فيما نحن بصدده؛ لأن ضعف طريق واحد من طرقه لا يستلزم بطلان أصله مع أن الواقدي وإن جرحه جمع من المحدثين، فقد وثّقه جم من المحققين، مثل يعقوب بن أبي شيبة وأبي بكر الصاغاني ومصعب الزبيري، ويزيد بن هارون وغيرهم. كما بسطه فتح الدين محمد بن سيد الناس في كتابه "عيون الأثر في فنون المغازي والسير"، وطولت الكلام.

أما في "السعاية في كشف ما في شرح الوقاية" فإن قلت: كيف يكون الأثر المذكور صحيحًا مع كونه شاذًا، والشذوذ ينافي الصحة، فإنها مشروطة بالخلو عن الشذوذ على ما نص عليه الأجلة.

قلت: هذا وإن اغترّ به كثير من أبناء الزمان، لكنه غير معتبر عند علماء الشأن؛ لما تقرر عندهم أنه ليس كل شاذ وكل منكر مردودًا، بل منه ما يكون مقبولاً، وأن الشذوذ على قسمين: شذوذ غير مقبول، وهو الذي شرط الخلو عنه في الصحة وشذوذه ومقبول وهو غير مناف للصحة، يوضح ذلك ما قاله الزين العراقي في "شرح ألفية الحديث": اختلف أهل العلم بالحديث في صفة الحديث الشاذ، فقال الشافعي: ليس الشاذ أن يروي الثقة ما لا يروي غيره، وإنما الشاذ أن يروي الثقة حديثا يخالف ما روى الناس، وحكى أبو يعلى الخليلي عن جماعة من أهل الحجاز نحو هذا، وقال الحاكم: هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات، وليس له أصل متابع لذلك الثقة، فلم يشترط الحاكم فيه مخالفة الناس.

وقال أبو يعلى الخليلي: الذي عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك ثقة أو ثقة، فما كان غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عنه ثقة يتوقف فيه، ولا يحتج به، فلم يشترط الخليلي في الشاذ تفردا ثقة، بل مطلق التفرد.

ورد ابن الصلاح ما قال الحاكم والخليلي بإفراد الثقات الصحيحة، فقال ابن الصلاح: أما ما حكم عليه الشافعي بالشذوذ فلا إشكال في أنه شاذ غير مقبول، وأما ما حكيناه عن غيره فيشكل بما يتفرد به العدل الضابط الحافظ، كحديث: «إنما الأعمال بالنيات». وأوضح من ذلك في ذلك حديث ابن دينار عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى عن بيع الولاء وهبته، تفرد به عبد الله بن دينار.

وحديث مالك عن الزهري عن أنس: "أن النبي ﷺ دخل مكة وعلى رأسه المغفر"، تفرد به مالك عن الزهري، فكل هذه مخرجة في "الصحيحين" مع أنه ليس لها إلا إسناده واحد، تفرد به ثقة، وقد قال مسلم للزهري نحو تسعين حرفا يرويه عن النبي ﷺ لا يشاركه فيه أحد بأسانيد جياد، قال: فهذا ذكرناه وغيره من مذاهب أئمة الحديث يبين لك أنه ليس الأمر في ذلك على الإطلاق الذي أتى به الخليلي والحاكم، بل الأمر في ذلك على تفصيل نبيّنه، فنقول: إذا انفرد الراوي بشيء نظر فيه، فإن كان مخالفا لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك، وأضبط كان ما انفرد به شاذًا مردودا، وإن لم يكن مخالفًا لما رواه غيره، وإنما هو أمر رواه لم يروه غير بإتقانه وضبطه قبل ما انفرد به، ولم يقدح الانفراد به، وإن لم يكن ممن يوثق بحفظه وإتقانه لذلك الذي انفرد به كان انفراده به مزحزحًا عن حيز الصحيح، ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة، فإن كان المنفرد به غير بعيد عن درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه، وإن كان بعيدًا من ذلك رددنا انفرد به، وكان من قبيل الشاذ المنكر -انتهى-.

وذكر القاضي البدر بن جماعة في مختصره بعد نقل كلام ابن الصلاح: هذا تفصيل حسن -انتهى- وفي "إمعان النظر شرح نخبة الفكر" لأكرم بن عبد الرحمن: استقراء موارد استعمالهم المنكر والشاذ يدل على أن المنكر والشاذ لا يلزم أن يكون حديثًا مردودَ الرواية -انتهى-.

إذا تمهد لك هذا فنقول: ليس الشذوذ فيما نحن فيه إلا لمجرد تفرد أبي الضحى مسلم بن صبيح بروايته، وهو ثقة في نفسه لا يكون روايته مخالفة لرواية من هو أوثق منه، فليس الشذوذ ههنا شذوذًا مردودًا منافيًا للصحة، بل هو مقبول، ومن ثم حسّنه الذهبي، وصحّحه الحاكم والبيهقي، كيف ولو كان فيه شذوذ مناف للصحة لكان بين حكم البيهقي بالصحة وبين الحكم بالشذوذ منافاة واضحة.

وبالجملة فلا ريب في كون سند هذا الأثر المذكور صحيحًا أو حسنًا، وإن كان شاذًا، فمن شكّ فيه فقد جهل ما نص عليه الأئمة، وخالف ما مشى عليه الأجلة، كيف لا، والشذوذ المنافي للصحة ليس مطلقة، بل صنفه منه، وهو الشذوذ الغير المقبول لا المقبول، كما قال السيوطي في "تدريب الراوي" تحت قول النواوي في تعريف

الصحيح: من غير شذوذ ولا علة.

قيل لم يفصح بمراده من الشذوذ ههنا، وقد ذكر في نوع ثلاثة أقوال مخالفة الثقة لا أرجح منه، وتفرد الثقة مطلقًا، وتفرد الراوي مطلقًا ورد الأخيرين، والظاهر أنه أراد ههنا الأول -انتهى-.

وقال السخاوي في "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث" في بحث الصحيح: إنهم فسروا الشذوذ المشروط نفيه ههنا بمخالفة الراوي في روايته من هو أرجح منه عند تفسير الجمع بين الروايتين - انتهى-.

فظهر من هذا ظهور الشمس في وسط السماء أن من تكلم في صحة الأثر الذي نحن فيه بشذوذه اشتبه عليه المردود بالمقبول، فكلامه مردود غير مقبول كائنًا من كان لمخالفته شهادة البرهان، فلينظر إلى ما قال ولا ينظر إلى من قال.

ومن هنا يتبين لك سخافة ما قاله بعضهم: من أن الأثر المذكور مروي عن ابن عباس في تفسير الآية، وقد ذكروا أن التفاسير المنقولة عن ابن عباس ليست بمعتمدة.

وذلك لأن تفسير ابن عباس المروي من طريق أبي صالح والكلبي ونحوه من الطرق المجروحة البتة؛ لأن كل ما ينقل عنه في التفسير، وبطريق صحيح غير صحيح، والأثر الذي نحن فيه قد عرفت أن طرقه سالمة من القدح والجرح، فلابد أن يكون مقبولا محتجًا به.

وكذا ظهر ضعف قول من قال: إن الأثر المذكور لم يرد في الكتب الستة المتداولة، فلا يعتمد على صحته اعتمادًا قويًا البتة، وذلك لأن الكتب الستة ليست حاوية لجميع الأحاديث الصحيحة، ولا التصحيح موقوف على تصريح أصحابه الستة، ألا ترى إلى كلام ابن جماعة في "مختصره": لم يستوعب البخاري ومسلم في كتابيهما كل الصحيح، ثم قيل: لم يفتهما إلا قليل، وقيل: بل فاتهما كثير منه، وإنما لم يفت الأصول الخمسة منه إلا قليل، وهذا أصح، والمعنى بالأصول الخمسة كتاب البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي، ويعرف الزائد عليها بالنص على صحته من إمام معتمد في السنن المعتمدة، لا بمجرد وجوده فيها، إلا إذا شرط مؤلفها الصحيح ككتاب ابن خزيمة وأبي بكر البرقاني انتهى. ومثله كثير، في كتب الأئمة شهير.

فتلخص من ذلك كله أن سند الأثر المذكور صحيح أو حسن ، ولا يضر فيه كون الحاكم من المتساهلين ، واختلاط بعض رواته ، وجرح بعض طرقه وشذوذه ، وضعف بعض طرق تفاسير ابن عباس ، وعدم كونه مرويا فى الكتب الستة .

وهذه الوجوه الستة هى التى اغترّ بها كثير من علماء عصرنا ، وظنّوها براهين قاطعة لعدم قبول الأثر المتنازع فيه ، وقد وضح لك أن فى كل واحد ما فيه لا يصلح واحد منهما أن يصغى إليها ، فضلا أن يكون واحد منها دليلا قاطعًا وبرهانًا ساطعًا .

بقيت وجوه أخر أقاموها على عدم كونه محتجا به ، وكل منها عند من عرف طريق الحديث ومهر فى كتب أصول الفقه والحديث ، متنازع فيه .

فمن ذلك قول بعضهم : إنه من أخبار الآحاد ، ومثله غير مقبول فى باب الاعتقاد .

وأنت تعلم ما فيه ، فإن أراد من عدم كون خبر الآحاد مقبولا فى باب الاعتقاد عدم إفادته للقطع واليقين ، فهو صحيح ، لكنه غير مضر ههنا باليقين ؛ لأن من يحتج بهذا الأثر ، ويجعل مثبتًا لوجود الأنبياء فى طبقات الأرضين ، لا يحكم به بالقطع واليقين حتى يكون جاحده كافرًا ، ومنكره مكابرًا ، كيف وقد كفى فى الإيمان بالأنبياء الاعتقاد المجمل من غير حاجة إلى المفصل ، هذا فى الطبقة العليا فما بالك بما دونها .

وإن أراد أنه لا عبرة له فى باب الاعتقاد مطلقًا ، ولا يحتج به فيه ، لا قطعًا ولا ظنًا ، فهو غير صحيح عند أرباب الترجيح ، كيف وقد تنازع العلماء فى نبوة ذى القرنين وخضر وتُبّع وآسية ومريم وغيرهم ، وأقام كل من الطائفتين الدلائل الظنية والأخبار الآحادية على مدعاهم ، بل وأكثر ما يعتقده أهل الإسلام فى أحوال الآخرة من تفاصيل الحشر والحساب والميزان والصراط وغيرها من الأمور المشهورة ، لم تثبت إلا بأخبار الآحاد ، فلو كانت أخبار الآحاد مطلقًا غير معتبرة لما صحّ اعتقاد الأمور المذكورة .

ومن ذلك قول بعضهم : إن الأثر المذكور معارض لما أخرج أبو يعلى عن جابر أن رسول الله ﷺ سئل عما تحت الأرض ، قال : الماء ، قيل : فما تحت الماء ، قال : ظلمة ، قيل ما تحت الظلمة ، قال : الهواء ، قيل ما تحت الهواء قال : الثرى ، قيل ما تحت الثرى ، قال : انقطع علم المخلوقين عند علم الخالق ، فإن هذا الحديث المرفوع يشهد بأن علم ما تحت

الثرى منقطع عن الناس، فكيف يعتبر بخبر ابن عباس.

ولا يخفى عليك بطلانه، فإن هذا الحديث المرفوع بعد صحة سنده وسلامته من علله لا يفيد إلا انقطاع علم الورى عن ما تحت الثرى، وهو عبارة عما تحت الأرضين، نص عليه أئمة المفسرين، قال محيي السنة البغوي في "معالم التنزيل": قال ابن عباس: إن الأرضين على ظهر النون، والنون على بحر، والبحر على صخرة خضراء، والصخرة على قرن ثور، والثور على الثرى، وما تحت الثرى لا يعلمه إلا الله. انتهى.

وفي "جواهر القرآن" لمحمد بن أبي بكر الرازي: الثرى التراب الندي الذي تحت ظاهر اليابس، ومنه قوله تعالى: ﴿وما تحت الثرى﴾، والمراد الذي تحت الأرض السابعة - انتهى -.

وفي "الدر المنثور" تحت قوله تعالى: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ أخرج ابن المنذر عن ابن جريج قال: بلغني أن عرض كل أرض مسيرة خمسمائة عام، وأخبرت أن الأرض السابعة فوق الثرى - انتهى -.

وفي "التحفة السنية في أجوبة الأسئلة المرضية" لأحمد بن عبد اللطيف البشبيشي: أخرج ابن أبي حاتم عن كعب أنه سئل ما تحت هذه الأرض، قال: الماء، وما تحت الماء، قال: الأرض، حتى عدهن سبع أرضين، قيل: وما تحت الأرض السابعة، قال: صخرة، قيل: وما تحت الصخرة، قال: ملك، قيل: وما تحت الملك، قال: حوت معلق طرفاه بالعرش، قيل: وما تحت الحوت، قال: الهواء والظلمة، وانقطع العلم - انتهى -.

فهذه العبارات وأمثالها قد دلت بأوضح الدلالات أن المنقطع عن المخلوق إنما هو علم ما تحت الأرض السابعة، بل ما تحت الأشياء المذكورة، لا علم ما بين الأرضين، وأثر ابن عباس إنما يخبر عن كيفية ما بينهن لا عن كيفية ما تحتها، فانتفت المعارضة باليقين.

ومن ذلك قول بعضهم: إنه مخالف لحديث مرفوع في "الصحيحين" وغيرهما: «من أخذ شبراً من الأرض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين»، فإنه يدل على أن الطبقات التحتانية للأرض تابعة في الأحكام لهذه الطبقة، وليس لها أحكام على حدة، والأثر الذي نحن فيه يدل على أن لكل منها حكماً وخلقاً على حدة، ولا شبهة في

أن هذا الأثر أدون رتبة من ذلك الحديث، فيرد الأثر، ويقبل الحديث.

وجوابه: أنه لا مخالفة بينهما بوجه من الوجوه؛ لأن الحديث المذكور إنما يدل على أن الله يجعل لمن يغصب الأرض يوم الجزاء، ولا دلالة له بوجه من الوجوه على أنه لا مخلوق في طبقات الأرضين، أو أنها كلها متصلة، فأين المخالفة؟

ومن ذلك قول بعضهم: إنه مخالف لحديث مرفوع حديث عبد الله بن عمر، وهو مروي في "المستدرك" وغيره قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الأرضين بين كل أرض والتي تليها مسيرة خمسمائة عام"، والثانية سجن الريح، والثالثة فيها حجارة جهنم، والرابعة فيها كبريت جهنم، والذي نفسي بيده إن فيه أودية من كبريت لو أرسل فيها الجبال الرواسي لماعت، والخامسة فيها حيات جهنم، إن أفواهها كالأودية، والسادسة فيها عقارب جهنم، إن أدنى عقربة منها كالبغال، والسابعة فيها سقر، وفيها إبليس مصفد بالحديد، فإذا أراد الله أن يطلقه لما يشاء أطلقه، فإن هذا الخبر يخبر أن في طبقات الأرض حيات وعقارب ورياحًا وأمثالها، وأثر ابن عباس يخبر أن فيه خلقًا مكلفين وأنبياء، وكم من فرق بين ذلك وذلك، وإذا تعارضا يؤخذ بالمرفوع، ويترك غير المرفوع.

ودفعه من وجهين: أما أولا: فبأن المعارضة بين الحديثين إنما يتحقق إذا تساويا من حيث السندين، وههنا ليس فليس، وذلك أن أثر ابن عباس صحيح، أو حسن سندًا لا توجد فيه -إن شاء الله- علة أبدًا، ومن حكم بضعفه مثل النور الحلبي في "إنسان العيون"، والقسطلاني في "إرشاد الساري" والزرقاني في "شرح الموطأ" إنما وقع له غرر بوقوع الشذوذ، كما لا يخفى على من طالع عباراتهم، وغاص في كلماتهم، وقد عرفت أن الشذوذ هنا مقبول لا مردود، فالحكم بالضعف بناء على لا يخلو عن الشذوذ، مع أن هؤلاء ليسوا من أصحاب التصحيح حتى يعتمد عليهم في التضعيف أو التصحيح، ومن صححه أو حسّنه كالذهبي والحاكم والبيهقي وأمثالهم من أرباب الترجيح فعمل يقول عاقل بتقديم قول تلك الجماعة على هذه الجماعة، كلا والله بل ننزلهم منازلهم، ونوفيهم حظهم، بخلاف حديث ابن عمرو، فإن في روايته أبو السمح دراج، وهو مختلف فيه عند أصحاب الاحتجاج، كما في "تهذيب التهذيب" للحافظ ابن حجر.

قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: حديثه منكر، وقال الدارمي عن ابن معين: ثقة،

وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال أبو حاتم في حديثه ضعف، وقال الدارقطني: متروك -انتهى ملخصًا-.

ومن ههنا اختلفوا في حكمه، فحكم الحاكم عليه بالصحة، وقال السيوطي في تخريج أحاديث "شرح المواقف": سنده حسن، وحكم على الذهبي بالنكارة، كما قال السيوطي في "الدر المنثور"، أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره للحاكم وصحح، وتعقّبه الذهبي، فقال: منكر، ولا يغرنّك أن الأثر المذكور موقوف، وحديث ابن عمرو مرفوع، وفي مثله يقدم المرفوع؛ لما ستعرف أن قول ابن عباس أيضًا في حكم المرفوع.

وأما ثانيًا: فلأنا لو سلمنا أن حديث ابن عمرو مثل أثر ابن عباس في القوة، أو أقوى منه، لكن لا معارضة فيما بين معناه ومعناه، إذ ليس في حديث ابن عمرو نفي وجود المكلفين في طبقات الأرضين حتى يصير معارضًا لما يثبت، بل هو ساكت عنه، فمن الجائز أن تكون الطبقات التحتانية مسكنًا للحيوانات أيضًا، وللمكلفين والأنبياء أيضًا، وعليه تدل رواية ابن جرير المختصرة، كما مرّ غير مرة.

ومن ذلك قول بعضهم: إن أثر ابن عباس مجمل؛ لأنه لم يبين كيفية تشبيه آدم بآدم، ونوح بنوح إلى غير ذلك، وما شأنه ذلك لا يقبل.

ولا يذهب عليك سخافته، فإن الإجمال عبارة عن خفاء المعنى بحيث لا يطلع على المقصود إلا من جانب المتكلم، كما هو منصوص في مختصرات العلم، ووجود هذا المعنى فيما نحن فيه ممنوع، فإن المعنى ههنا في غاية الوضوح، كما ستعرفه، ولو كان مجرد عدم بيان الشارع موجبا للإجمال، لوقعت أكثر النصوص القرآنية والحديثية في حيّز الإعضال.

ومن ذلك قول بعضهم: إن الأثر المذكور قد ورد فيه نبي كنبيكم، وكلمة نبيكم في حق نبينا ﷺ كلمة كفر، لإفادته أنه ليس نبيًا للمتكلم، فكيف يتكلم به الصحابي الجليل، بل لا يتفوّه بمثله إلا المخالف الذليل.

وأنت ترى وهنه وبطلانه، لقد قفّ شعري وتحيّر صدري من نقله للرد عليه، ولو لا خوف إضاعة الجهلة لكان السكوت عنه أهون من الرد عليه، أما علم المسكين الجاهل المبين أن هذ كلمة قد وردت في كثير من كتب الحديث، ولم يرَ به بأسًا الصحابة فمن

دونهم من علماء القديم والحديث، ففي صحيح مسلم عن ابن مسعود قال : من سرّه أن يلقى الله غدا مسلمًا فليحافظ على هؤلاء الصلوات الخمس، حيث ينادي بهن، فإن الله شرع لنبيكم سنن الهدى، وأنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في موتكم كما يصلى هذا الرجل المتخلف في بيته تركتم سنة نبيكم لضللتم.

وفيه أيضًا عن عمر قال : أما إن نبيكم ﷺ قال : «إن الله يرفع بهذا الكتاب أقوامًا ويضع آخرين»، وفيه أيضًا عن أبي حسان، قال : قيل لابن عباس : إن هذا الأمر قد تفشغ به الناس إن من طاف البيت فقد حل الطواف عمرة، فقال سنة نبيكم وإن زعمتم.

وفي "حلية الأولياء" عن معاذ قال : لا تقل إن لي مصلى في بيتي فأصلي فيه، فإنكم إن فعلتم ذلك تركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم، ومثله كثير في كتب الأخبار شهير، فإلى الله المشتكى من أجزاء الجهلة يتكلمون بما تكاد السموات تتفطر منه، وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا، ويحسبون الهم من الكملة، فعليهم وبالهم ووبال من هلك بهم.

ومن ذلك قول بعضهم : إن الأثر المذكور مخالف لما ذكره بعض الكملة إن طبقات الأرض متصلة غير متفاصلة، فكيف يتصور فيها وجود الأنبياء، وأنت ترى أن هذا القول مثل سابقه في بطلانه، أما علم المجهول الغفول إن انفصال الطبقات وكون ما بين الواحدة والأخرى، كما بين سماء وسماء، هو المذهب الذي اختاره جمهور أئمة الإسلام، وحكم عليه بالصحة الأعلام، وهو الذي شهدت له الأخبار النبوية على صاحبها أفضل صلوات وتحية، وأما قول من قال بالاتصال فمردود عليه، لا يلتفت إليه، وغاية العذر من قبله أنه لم تبلغه الأخبار فيه، وإلا لما خالفها فيه.

فإن قلت : إذا كانت طبقات الأرض متفاصلة فما طريق وصول الضوء إلى أرباب الطبقات التحتانية؟ قلت : فيه قولان : أحدهما : أنهم يشاهدون السماء من كل جانب أرضهم، ويستمدون الضياء منها، وهذا قول من جعل الأرض مبسوطة، وثانيهما : أن الله خلق لهم ضياء يشاهدونه، وهذا قول من جعلها كرية، قاله سليمان الجمل في حواشي الجلالين وغيره، وفي حواشي تفسير البيضاوي للشهاب الخفاجي قوله : ومن الأرض مثلهن في العدد إشارة إلى أن الأرض كالسماء سبع طبقات متفاصلة، وهو

المعروف في الأحاديث الصحيحة، وقيل: هي الأقاليم السبعة، وليست هذه المسألة من ضروريات الدين حتى يكفر من أنكر فيها، أو تردد فيها، والذي نعتقده أنها طبقات سبع، ولها سكان من خلقه، يعلمهم الله -انتهى- وقد مرّ منا ما يفيدنا في هذا المقام من عبارات الأعلام، فلينظر.

ومن ذلك قول بعضهم: إن الأثر المذكور ليس مرفوعًا إلى النبي ﷺ، وقول الصحابي ليس بحجة في أمثال هذه الأمور بالجزم، وفيه سفسطة واضحة، ومغلطة ظاهرة، فإن قول الصحابي فيما لا يعقل في حكم المرفوع، وهو حجة عند أرباب الفن كالمرفوع، كما قال الحافظ ابن حجر في "شرح نخبة الفكر": مثال المرفوع من القول حكمًا ما يقوله الصحابي: مما لا مجال للاجتهاد فيه دلالة تعلق ببيان لغة، أو شرح غريب، كالإخبار عن الأمور الماضية من بدء الخلق، وأخبار الأنبياء أو الآتية، كالملاحم وأهوال يوم القيامة، وإنما كان حكم المرفوع لأن أخباره بذلك يقتضي مخبرًا له، ولا مجال للاجتهاد فيه، ولا موقف للصحابة إلا النبي ﷺ -انتهى-.

وقال أيضًا في "كتاب النكت": على ابن الصلاح ما قاله الصحابي: مما لا مجال للاجتهاد فيه، فحكمه الرفع، كالإجزاء عن الأمور الماضية من بدأ الخلق وقصص الأنبياء، وعن الأمور الآتية، كالملاحم والفتن، وصفة الجنة والنار، والإخبار عن عمل يحصل به ثواب مخصوص، أو عقاب مخصوص -انتهى-.

وبمثله صرّح الزين العراقي في "شرح جامع الترمذي" وأبو بكر بن العربي في "شرحه"، والفخر الرازي في "المحصول"، وابن عبد البر في شرحي "الموطأ" وغيرهم في تصانيفهم، وبسط الكلام فيه السيوطي في "طلوع الثريا بإظهار ما كان خفيًا"، فبناء على هذا الأثر الذي نحن فيه لكون متعلقًا بأخبار الأنبياء وبدء الخلق وأمثال ذلك مما لا مجال للاجتهاد فيه يعدّه مرفوعًا لا موقوفًا، فيكون حجة بلا شبهة.

ومن ههنا ظهر بطلان قول من قال: إن تفسير الصحابي المتعلق بشأن النزول مقبول، وهو في حكم المرفوع بلا شبهة، وغير ليس كذلك عند أرباب النقول، وذلك لكونه مخالفا لما نص عليه الأثبات، وصرّح به الثقات.

وكذا ظهر بطلان قول من قال: إن المتنازع فيه أثر وليس بحديث، وذلك لأنه إن

أراد من قوله: ليس بحديث أنه ليس بمرفوع، فقد عرفت بطلانه، وأنه في حكم المرفوع، وإن أراد أنه لا يسمى حديثًا في عرف أهل الفن فمع كونه لا طائل تحته مخالف لما في كتب الفن، قال السيوطي في "تدريب الراوي": قال الطيبي: الحديث أعم من أن يكون قول الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابي أو التابعي، وفعلهم وتقريرهم -انتهى-.

فإن قلت: هذا الذي ذكرتموه من أن قول الصحابي فيما لا يعقل في حكم المرفوع ليس مطلقًا، بل في قول الصحابي الذي لا يأخذ عن أخبار بني إسرائيل وكتبهم، وأما قول من كانت عادته تلك، فليس كذلك، كما صرّح به الزين العراقي، وابن حجر العسقلاني.

قلت: هذا وإن اشتهر بين كتب المتأخرين لكنه ليس بمرضي عند المحققين قطعًا، أنظر إلى كلام الشمس السخاوي في "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث"، قال ابن العربي في "القبس": إذا قال الصحابي قولا لا يقتضيه القياس، فإنه محمول على المسند إلى النبي ﷺ، ومذهب مالك وأبي حنيفة أنه كالمسند -انتهى- وهو الظاهر من احتجاج الشافعي في الجديد بقول عائشة: فرضت الصلاة ركعتين ركعتين حيث أعطاه حكم المرفوع لكونه مما لا مجال للرأي فيه.

ومن الأدلة للأظهر أن أبا هريرة حدث كعب الأحبار بحديث: فقدت أمة من بني إسرائيل لا يدري ما فعلت، فقال له كعب: وأنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ، قال: نعم، وتكرر ذلك مرارًا، فقال له أبو هريرة: أفأقرأ التوراة، أخرجه البخاري في بدء الخلق من "صحيحه".

قال شيخنا ابن حجر: فيه أن أبا هريرة لم يكن يأخذ عن أهل الكتاب، وأن الصحابي الذي يكون كذلك إذا أخبر بما لا مجال للرأي فيه، يكون للحديث حكم الرفع -انتهى- وهذا يقتضي تقييد الحكم بالرفع بصدوره عن لم يأخذ عن أهل الكتاب، وقد صرح شيخنا بذلك في مسألة تفسير الصحابي، وسبقه شيخه بهذا التقييد.

قلت: في ذلك نظر، فإنه يبعد أن الصحابي المتصف بالأخذ عن أهل الكتاب يسوغ حكاية شيء من الأحكام الشرعية التي لا مجال للرأي فيها مستندًا لذلك من غير عزو مع علمه بما وقع فيه من التبديل والتحريف، بحيث سمى عبد الله بن عمرو بن

العاص صحيفته بالنبوية الصادقة احترازًا عن الصحيفة اليرموكية ، وكونه في مقام تلبيس الشريعة المحمدية فحاشاهم من ذلك -انتهى- .

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في "فتح الباقي شرح ألفية العراقي" : ما أتى عن صحابي موقوفا عليه حيث لا يقال من قبل الرأي : بأن لا يكون للاجتهاد فيه مدخل حكمه الرفع ، وإن احتمل أخذ الصحابي عن أهل الكتاب تحسينا للظن به -انتهى- .

ولو سلّمنا أن قول الصحابي مطلقاً ليس في حكم المرفوع ، بل قول من لا يأخذ عن أهل الكتاب فقط ، وأما من يأخذ عنهم فليس كلامه ، وإن كان مما لا يعقل في حكم المرفوع ، فلا يضرنا أيضًا ؛ لأن ابن عباس الذي هو القائل بالأثر المتنازع فيه كان ممن ينكر على من يأخذ من أهل الكتاب ، وكان يجتنب بنفسه عن أخبار أهل الكتاب ؛ لما في صحيح البخاري بسنده عن عكرمة عنه أنه قال : كيف تسألون أهل الكتاب من كتبهم وعندكم كتاب الله أقرب الكتب عهدا بالله ، تقرأون محضًا لم يشب .

وأخرج بسنده عن عبيد الله بن عبد الله أن عبد الله بن عباس قال : يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل الله على حبيبكم أحدث أخبار بالله محضًا لم يشب ، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب قد بدّلوا من كتب الله وغيّروا ، فكتبوا بأيديهم الكتب قالوا : هو من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلا ، أو لا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم ، ولا والله ما رأينا رجلا منهم يسألكم عن الذي أنزل عليكم .

وفي "فتح المغيث" للسخاوي : قد منع عمر كعبا عن التحديث بما في الكتب المتقدمة قائلا : لتتركنه أو لألحقنك بأرض القردة ، وأصرح منه قول ابن عباس له ، ولو وافق كتابنا ، وقال : إنه لا حاجة بنا إلى غير ذلك ، وكذا نهى عن مثله ابن مسعود وغيره من الصحابة -انتهى- .

وأخرج الحافظ ابن حجر في "نتائج الأفكار بتخريج أحاديث الأذكار" بسنده عن ابن عباس قال : كانت تلبية موسى لبيك لبيك عبدك وابن عبدك ، وتلبية عيسى لبيك لبيك عبدك وابن أمتك ، ثم قال : هذا موقوف حسن الإسناد ، أخرجه البزار في "مسنده" ، وكأن عنده في حكم المرفوع ؛ لأنه لا يقال بالرأي ابن عباس كان ينكر على من يأخذ من أهل الكتب ، كما أخرجه البخاري عنه -انتهى- .

فظهر أنه لا شبهة في كون الأثر المتنازع فيه حجة في حكم المرفوع، ونزاع من نازع فيه مرفوع ومطروح، وبه وضح بطلان استناد من استند في هذا المقام بقول ابن كثير في البداية في حق هذا الأثر أنه محمول إن صح نقله على أن عباس أخذه من الإسرائيليات، وذلك وأمثاله إذا لم يخبر به معصوم، وصحّ سنده إليه، فهو مردود على قائله -انتهى-.

ونقله عنه السخاوي في "المقاصد الحسنة"، والقسطلاني في "إرشاد الساري" وغيرهما في غيرهما، وذلك لأن احتمال كون الأثر الذي نحن فيه مأخوذ من الإسرائيليات لم يبده أحد في ما نعلم أولاً، إلا ابن كثير وتبع من تبعه وهو مجرد احتمال من عند نفسه من دون استناد إلى ما يحققه، ويرده النصوص الواضحة والبراهين الساطعة، فهل عاقل يرد نص البخاري، وقبول احتمال ابن كثير، ومما يرده أيضًا قول السيوطي في "الإتقان في علوم القرآن": نقل الصحابة من أهل الكتاب أقل من نقل التابعين، ومع جزم الصحابي بما يقوله، كيف يقال: إنه أخذه من أهل الكتاب، وقد نهوا عن تصديقهم -انتهى-.

ومن ذلك قول بعضهم: الأثر المذكور وإن صح سنده لكن لا يلزم من صحة الإسناد صحة متنه، فقد يصح الإسناد، ويكون في المتن شذوذ أو علة تقدح في الصحة والاعتماد، كما ذكره القسطلاني في "إرشاد الساري" وغيره في غيره.

وجوابه: أن ابن الصلاح قال في مقدمته بعد أن ذكر نحو ما ذكره، غير أن المصنف المعتمد منهم إذا اقتصر على قوله: إنه صحيح الإسناد، ولم يذكر له علة، ولم يقدح فيه، فالظاهر من الحكم بأنه صحيح في نفس؛ لأن عدم العلة والقادح هو الأصل -انتهى-.

وقال العراقي في "شرح الألفية" بعد نقله: قلت: وكذلك إن اقتصر على قوله: حسن الإسناد، ولم يعقبه بضعف فهو أيضًا محكوم له بالحسن -انتهى-.

ومن المعلوم أن الأثر الذي نحن فيه اقتصر الحاكم في حقه على قوله صحيح الإسناد، ولم يبين له علة قادحة، واقتصر عمدة النقاد الذهبي على قوله: حسن الإسناد، ولم يذكر علة جارحة، والبيهقي وإن ذكر فيه له علة، لكنه مما ليس يقدح في الحسن والصحة، كما عرفته، فإذًا الظاهر هو الحكم بصحة المتن والسند كليهما من دون وقفة.

هذه كلماتهم في عدم قبول الأثر المذكور ، وقد علمت أن شيئًا منها لا يصلح لأن يقبل ، وليس واحد منها بقول منصور ، وهناك كلمات أخر تسميتها بالخرافات أحرى ، وهي من هذه المذكورات أخزى لا نضيّع الوقت بذكرها ، والرد عليها .

الباب الثاني
في تحقيق المعنى حسبما يدل عليه المبنى

اعلم أنه لا شبهة في أن الأرض سبع طبقات كسبع سماوات، وأن بين كل منهما والأخرى مسيرة خمسمائة عام، كما بين سماء وسماء، ثبت ذلك بالأحاديث الصحيحة المروية في الكتب المعتمدة، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن﴾ وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين، ومن خالف في ذلك، أو ناقص في ما هنالك، فهو من المعذورين؛ لأنه لم يبلغه الأخبار الصحيحة، أو بلغته، ولكنه ظنها غير صحيحة، وبالجملة فقوله في هذا الباب غير مقبول بالمعقول والمنقول.

وكذا لا شبهة في أن في كل أرض من الأرضين خلقًا وعالمًا، صرح به جمع من المحققين إلا أن منهم من أحال تفصيله إلى علم الله تعالى، كالشهاب الخفاجي في حواشي "تفسير البيضاوي" والسيد الجرجاني في "شرح المواقف"، وابن أبي جمرة في "شرح مختصر صحيح البخاري".

ومنهم من حكم على أن الطبقات التحتانية مساكن للجن حسبما ورد به بعض الأخبار، كالشبلي والزرقاني والحلبي والقسطلاني، ومنهم من ذكر لكل طبقة صنفًا جديدًا، كما في "بدائع الدهور" وغيره.

قال وهب بن منبه: لما خلق الله الأرض كانت طبقة واحدة ففتقها، فصيرها سبعًا، كما فعل في السموات، وجعل بين الطبقة والطبقة مسيرة خمسمائة عام، فكان اسم الطبقة العليا أديمًا، والثانية بسيطًا، والثالثة ثقيلًا، والرابعة بطيحًا، والخامسة جنبًا، والسادسة ماسكة، والسابعة الثرى، وسكان الأرض الثانية أمم يقال لهم: الطمس،

وطعامهم من لحومهم، وشرابهم من دمهم، والثالثة سكانها أم وجوههم كوجوه بني آدم، وأفواههم كأفواه الكلاب، وأيديهم كأيدي بني آدم، وأرجلهم كأرجل البقر، وعلى أبدانهم شعر كصوف الغنم، وهو لهم ثياب.

والرابعة سكانها أم يقال لهم: الحلهام، ليس لهم أعين ولا أقدام، بل لهم أجنحة، والخامسة بها أم كأمثال البغال، ولهم أذناب كل ذنب نحو ثلاث مائة ذراع، والسادسة بها أم يقال لهم: الختوم، وهم سود الأبدان، ولهم مخاليب كمخاليب السباع، والسابعة فيها مسكن إبليس وجنوده -انتهى ملخصًا-.

والحق التحقيق في هذا الباب القريب إلى الصواب أن يقال: لا شبهة في وجود المخلوقات في جميع الطبقات بشهادة الروايات، وأما تعينها وأنها من أي صنف، وعلى أي شكل، وعلى أي صورة، فيفوض ذلك إلى علم الله تعالى، وقد دلّ أثر ابن عباس على أن فيها، أوآدم كآدمنا، وأنبياء كنبينا.

واختلف العلماء في تفسيره على ثلاثة مسالك:

الأول: أنه محمول على عالم المثال الذي هو برزخ بين عالمي الغيب والشهادة، وهذا هو طريق الصوفية الصافية وأصحاب الكمال، قال حسين الديار بكري في كتاب الخميس في أحوال أنفس نفيس في "الفتوحات المكية": إن الله لما خلق آدم الذي هو أول جسم إنساني، وجعله أصلا لوجود الأجسام الإنسانية فضلت من خمير طينته فضلة، خلق منها النخلة، فهي أخت لآدم، وهي الناعمة، وسماها الشرع الناعمة، وشبهها بالإنسان، ولها أسرار عجيبة دون سائر النبات، وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء، فمد الله من تلك الفضلة أرضا واسعة الفضاء، وخلق الله من جملة عوالمها عالمًا على صورنا، إذا أبصرهم العارف يشاهد نفسه فيهم، وأشار إلى مثل ذلك عبد الله بن عباس في ما روى عنه في حديث «هذه الكعبة بيت واحد من أربعة عشر بيتًا وإن في كل أرض من السبع الأرضين خلقًا مثلنا حتى إن فيهم ابن عباس مثلي»، وصدقت هذه الرواية عند أهل الكشف -انتهى-.

ومثله في مواضع من "الفتوحات المكية"، وفي "مصباح الظلام في ذكر مزار الحكماء الأعلام": اعلم أن الأحاديث الدالة على المثال كثيرة جدًا، منها ما روى عن ابن

عباس في حديث «الكعبة أنها بيت واحدة من أربعة عشر بيتًا وإن في كل أرض من الأرضين السبع خلقًا مثلنا حتى أن ابن عباس مثلي» -انتهى-.

المسلك الثاني: مسلك التأويل، وهو أنه محمول على أن في كل طبقة من الطبقات الأرضية هاديا مسمى باسم نبي هذه الطبقة، ففيها آدم ونوح وإبراهيم ومحمد، وهم ليسوا بأنبياء في الحقيقة، بل هم آخذوا الأحكام عن أنبياء هذه الطبقة، ويبلغوها إلى قومهم في طبقاتهم، كما قال النور الحلبي في "إنسان العيون"، قال السيوطي: ويمكن أن يأول على أن المراد منهم النذر الذين كانوا يبلغون الجن عن أنبياء البشر، ولا يبعد أن يسمى كل منهم باسم النبي الذي يبلغ عنه هذا كلامه، أي وحينئذٍ كان لنبينا ﷺ رسول من الجن اسمه كاسمه، ولعل المراد اسمه المشهور، وهو محمد، فليتأمل -انتهى- وبمثله ذكر القسطلاني والزرقاني وأمثالهما.

ولا يخفى على الأريب اللبيب ما في هذا، أما أولا فلأن التأويل إنما يصار إليه إذا أدى حمل الكلام على ظاهره إلى مفسدة، وإن لم يكن كذلك فالتأويل مردود على المؤول، وههنا حمل الكلام على ظاهره لا يؤدي إلى مفسدة، فلا يقبل تأويل المؤول.

وأما ثانيًا: فلأن مفاد هذا التأويل أن التشبيه الوارد في الأثر آدم كآدم ونوح كنوح، وفي التسمية، ومن المعلوم أن مثل هذا الخبر خال عن الفائدة المعتدة.

وأما ثالثًا: فلأن كلمة نبي كنبيكم تنادي بأعلى النداء على أن في كل طبقة أنبياء مشبها بسيد الأنبياء، وعلى هذا المسلك يبطل كونه نبيًا، فلا يقبل هذا التأويل قطعًا، والقول بأن إطلاق النبي ههنا على سبيل التجوز والمسامحة قول يأبى عنه الأدلة العقلية والنقلية.

المسلك الثالث: مسلك التحقيق، وهو أن في كل طبقة من تلك الطبقات بعثت الأنبياء على المخلوقات، وهم كانوا أنبياء من جانب الحق إلى جانب الخلق على الحقيقة؛ لا أنهم كانوا نذراً وهداة من جانب أنبياء هذه الطبقة، فمنهم من شبه بآدم، ومنهم شبه بنوح، ومنهم من شبه بسيد العالم، وهذا هو الذي اختاره الشبلي ومن تبعه، ولا يخفى على من له مسكة في العلوم النقلية أن مسلك التأويل من هذه المسالك الثلاثة غير مقبول بالمعقول والمنقول، وأن لهج به جمع من المتأخرين، واستحسنه طائفة من المحدثين لما

عرفت ما فيه من الوجوه الثلاثة، وأما المسلك الأول، فهو أصفى المسالك الثلاثة، لكنه مما لا تقبله العقول المتوسطة، فإذا الأولى هو اختيار المسلك الثالث، فإنه أحسن وأبهى.

ويؤيده ظاهر كلام الجلال المحلي حيث قال في تفسير سورة الطلاق: ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ في العدد ﴿ويتنزل الأمر﴾ الوحي بينهن بين السماوات والأرض، ينزل به جبريل من السماء السابعة -انتهى-.

وكذا قال البغوي في "معالم التنزيل": ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأض مثلهن﴾ في العدد ينزل الأمر بينهن بالوحي من السماء السابعة إلى الأرض السفلى -انتهى-.

فهذا التفسير يدل على أن الوحي ينزل به جبريل في الطبقات التحتانية أيضًا، والظاهر من الوحي هو وحي الأحكام لا سيما إذا أسند إلى جبريل، وإن استعمل في غيره أيضًا.

فإن قلت: إذا اختير وجود الأنبياء في الطبقات التحتانية فما وجه تشبيه واحد منهم بسيد الأنبياء.

قلت: شبه أولهم بادم في الأولية وآخرهم بخاتم الأنبياء في الخاتمية.

فإن قال قائل: فيلزم حينئذ وجود أمثال نبينا ﷺ، وقد تقرر في كتب أهل السنة أن مثله في صفاته المختصة به ممتنع بالغير بالجزم.

قلنا له: كلا، لا يلزم ذلك، وإنما يلزم إن كان التشبيه في جميع الأوصاف الكمالية، أو جميع الصفات المختصة، ومثله ليس بلازم في التشبيه، فإنه يكفي في الشركة ولو في بعض الأوصاف على ما ثبت في فن التشبيه، فالتشبيه ههنا إنما هو في مجرد الختم والآخرية، لا في غيره من الصفات الكمالية.

فإن قيل: فحينئذ يلزم أن لا يكون نبينا ﷺ خاتم الأنبياء على الاستغراق على ما هو مفاد قوله تعالى: ﴿خاتم النبيين﴾ فإن اللام الداخلة عليه تفيد الاستغراق، وذلك لأن الخاتم عبارة عن نبي يكون متأخرا عن كل الأنبياء، ويكون به تكميل قصر النبوة وارتفاع البناء، فإذا تعددت الخواتم فأين الختم؟

قلنا: ظاهر أثر ابن عباس دلّ على أن الله بعث في كل طبقة أنبياء على سكانها،

ومدّ سلسلة النبوة فى كل منها، كما فى الطبقة العليا، ومن المعلوم أن كل سلسلة لا بد لها من أول وآخر، فلابد أن يكون فى كل طبقة نبى هو أول أنبياء تلك الطبقة، ونبى هو آخر أنبياء تلك الطبقة، والباقون بينه وبينه، كما أن فى الطبقة العليا أولهم آدم، وآخرهم محمد ﷺ، والباقون بينه وبينه، فشبه أول كل طبقة بأول هذه الطبقة، وآخر كل طبقة بآخر هذه الطبقة، وهذا التشبيه فى مجرد الأولية والآخرية لا فى غير ذلك، فمن هذه الجهة صارت الخواتم متعددة، لكن ختم نبينا ﷺ حقيقى بالنسبة إلى جميع أنبياء جميع الطبقات، بمعنى أنه لم يعط بعده النبوة لأحد فى طبقة، وخاتم كل طبقة ختمه مقصور على طبقة، فتعدد الخواتم لا يضر فى ختم نبينا على سبيل الاستغراق.

فإن قلت: قد ثبت أن نبينا ﷺ خاتم الأنبياء حقيقة، وأن دعوته عامة شاملة لجميع المكلفين، غير مقيدة بزمان، أو مكان، أو طائفة من المكلفين، وعلى هذا فلا يمكن تعدد الخواتم، فإنه لا يخلو إما أن يكون وجود بقية الخواتم فى عصره ﷺ أو بعده، أو قبله، لا سبيل إلى الأول؛ لأنه حينئذٍ لا يخلو إما أن يكون بقية الخواتم تابعة لشريعة نبينا أو غير تابعة، فإن لم يكن تابعة يلزم أن لا يكون شريعة نبينا عامة، وإن كانت تابعة دخلت فى زمرة الأمة، ولم يبقَ لهم النبوة، ولا سبيل إلى الثانى؛ لاستلزامه أن لا يكون نبينا ﷺ خاتم الأنبياء، ولا سبيل إلى الثالث؛ لأنهم حينئذٍ صاروا داخلين فى أفراد النبيين، لا فى أفراد الخاتمين.

قلت: لا شبهة فى بطلان الاحتمال الثانى، وهو أن يكون وجود الخواتم فى تلك الطبقات بعده؛ لما ورد أنه لا نبى بعده، وثبت فى مقره أنه خاتم الأنبياء على الإطلاق، والاستغراق، وأما الاحتمال الأول والثالث فلا دليل يدل على بطلانهما، وذلك لأنه يمكن أن لا يكون عصر آخر أنبياء كل طبقة متحدا مع عصر خاتمنا ﷺ، وأن يكون قبله، فإن كان قبله فلا ضرر فى كون نبينا ﷺ خاتمًا للكل لهم ولغيرهم، وختمهم كان مقصورًا على طبقتهم، وإن كان متحدًا فلا مضائقة أيضًا فى عموم دعوة نبينا ﷺ؛ لأنهم حينئذٍ يكونون أنبياء بالنسبة إلى قومهم، خاتمين بالنسبة إلى أنبياء طبقتهم، ومع ذلك يكونون متبعين بشريعة نبينا العامة، فكونهم أنبياء وخاتمين لا يضر فى عموم دعوة سيد العالمين.

ألا ترى إلى ما نقله السيوطى وغيره عن السبكى أنه قال: ما من نبى إلا أخذ الله

عليه الميثاق أنه إن بعث محمد في زمانه ليؤمن به، ولينصرنه، ويوصي أمّته بذلك، وفي ذلك من النبوة والتعظيم ما لا يخفى، وفيه مع ذلك أنه على تقدير كونهم في زمانه يكون مرسلا إليهم، ويكون نبوته ورسالته عامة للجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، ويكون الأنبياء وأممهم كلهم من أمته، ويكون قوله: بُعثتُ إلى الناس كافة، لا يحصى به الناس من زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول، فالنبي ﷺ نبي الأنبياء، ولو اتفق بعثه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الإيمان به ونصرته، وبذلك أخذ الله عليهم الميثاق، وإنما أمره يتوقف على اجتماعهم معه، فلو وجد في عصرهم لزمهم اتباعه، ولهذا يأتي عيسى في آخر الزمان على شريعته، وهو نبي كريم على حاله، لا ينقص منه شيء، وكذلك لو بعث النبي ﷺ في زمانه، أو في زمان موسى وإبراهيم ونوح كانوا متحرين على نبوتهم ورسالاتهم إلى أممهم، والنبي ﷺ نبي عليهم ورسول إلى جميعهم، فنبوته ورسالته أشمل وأعظم -انتهى-.

وإن شئت زيادة التوضيح لما ذكرنا بحيث ينقطع به عرق الشبهات، وتندفع به جملة الخدشات، فاستمع إن الله تعالى لما جعل سلسلة النبوة في كل طبقة لهداية سكانها، لا بد أن يكون لها أولا وآخرا؛ لأن لا تناهي السلسلة باطل بالأدلة العقلية والنقلية، ففي الطبقة العليا جعل أولها سيدنا آدم، وآخرها سيدنا محمد ﷺ، وجعل خاتم الرسل والأنبياء، وجعل دعوته عامة شاملة، وفي الطبقات التحتانية جعل لها أيضًا أولا وآخرا، فأول أنبياء كل طبقة مشبه بآدم، وهو المراد بقول ابن عباس: آدم كآدمكم، وآخر أنبياء كل طبقة بحيث لا يوجد بعده نبي في تلك الطبقة مشبه بخاتم الأنبياء ﷺ، وهو المراد بقوله: نبي كنبيكم، يعني كما أن في هذه الطبقة جعل الله نبيكم خاتمًا، كذلك في كل طبقة نبي هو خاتم أنبيائها، فهو في الختم مثل نبيكم، فهذا التشبيه في مجرد الختم، لا في الختم الحقيقي، فإن تعدد الخاتم الحقيقي مما لا يمكن، فختم النبي ﷺ حقيقي، وختم كل خاتم سواه إضافي، وبقية الخواتم إن مضت قبل خاتم الأنبياء فلا مناقشة أصلا، وإن اتحد عصرهم بعصره لزمهم اتباع لعموم رسالته، وشمول دعوته، ولا يمكن كونهم بعد خاتم الأنبياء.

فظهر أن أثر ابن عباس مما لا غبار عليه، لا سندًا ولا متنًا، ولا مبنًى ولا معنًى،

والله ولي التوفيق، ومنه الهداية إلى سواء الطريق، هذا آخر الكلام في هذا المقام، وكان الاختتام يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ذي القعدة من شهور السنة الثانية والتسعين بعد الألف والمائتين من الهجرة بمكة المعظمة، زادها الله شرفا وعزة، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله وصحبه أجمعين .

صورة ما نمقه
مولانا الشيخ عبد الغنى المجددى الدهلوى المرحوم
نزيل المدينة فى أخر هذه الرسالة محققًا ومصدقًا

الحمدلله أولا وآخرا، والصلاة والسلام على رسوله دائمًا وسرمدا،

ظهور الصورة المثالية في المقامات الشتى أمر ثابت عقلا ونقلا لا يأباه الشرع والعقل، وهو قطعي وانطبق معهما كشف إمامي الطريقة والشريعة الوجودية والشهودية الشيخ محيى الدين العربى الأندلسي الطائي والمجدد للألف الثانى أحمد بن عبد الأحد السرهندى، كما هو في الفتوحات والمكتوبات، وما كتبه الفاضل القوى مولانا الشيخ عبد الحيى أحرى للقبول.

كتبه

عبد الغنى أبى سعيد المجددى الدهلوى

سامحهما الله بلطفه الخفى

فهرس الموضوعات

****